Zeitschrift

für

Religionspsychologie.

Grenzfragen der Theologie und Medizin.

Unter Mitwirkung

von

Prof Dr phil Th. Achelis (Bremen), Dr med I. Bloch, Spezialarzt für Sexualpathologie (Berlin), Pastor Buschmann, Vorsteher des Magdalenenstifts (Teltow b. Berlin), Prof. Dr. phil Clasen (Flensburg), o. Prof D theol. Dr. phil Dorner (Konigsberg i. Pr), Kgl Strafanstaltspfarrer Eichberg (Luckau, N.-Lausitz), Privatdozent Dr. phil. Elsenhans (Heidelberg), Prof. Dr. med. S Freud, Nervenarzt (Wien), Dr med M Friedmann, Nervenarzt (Mannheim), Privatdoz. d Psychologie Dr med et phil. W Hellpach (Karlsruhe), Professor Dr phil. Arn. Kowalewski (Konigsberg i Pr.), Licentiat Lehmann, Pfarrer (Elgersburg), Geh Rat Prof. Dr. jur. von Liszt (Berlin), Dr med. L Lowenfeld, Nervenarzt (München), o Prof. D theol. Dr. phil. E. W. Mayer (Straßburg, Els.), Dr. med Monkemöller, Oberarzt a d Prov-Heil- und Pflegeanstalt (Hildesheim), Dr. med. Mohr, Nervenarzt (Coblenz), Oberarzt Dr. Mörchen (Ahrweiler), Dr. med Moll, Nervenarzt (Berlin), Dr med. Muthmann, Nervenarzt (Nassau), Med.-Rat Dr. P. Näcke, (Hubertusburg), Heilanstalts-Pfarrer Joh. Naumann (Hubertusburg bei Oschatz, Kgr. Sachseo), Priv.-Doz Lic. Niebergall (Heidelberg), Prof. Dr. med. Pagel (Berlin), Dr. med Roemer (Illenau), Dr theol. et phil. Scherer, Privatdoz. d. Philos (Würzburg), Prof. Dr phil. Schian, Gießen, Chefarzt Dr H. Schnitzer (Stettin), Oberarzt Dr. Schott (Weinsberg), Prov.-Erziehungsanst-Direktor Seiffert (Straußberg, Mark), Stadt-Schulrat Dr. Sickinger (Mannheim), o Prof Dr med et phil. Robert Sommer (Gießen), Dr med Stadelmann, Nervenarzt (Dresden), Oberlehrer Dr phil. Weidel (Magdeburg), o Prof Dr. theol. Dr. phil. Wobbermin (Breslau), Privatdozent der Philosophie Dr. phil. et med. A. Wreschner (Zürich), Staatsanwalt Dr. E Wulffen (Dresden).

Theologischer Herausgeber
Prof. D. Dr. **Georg Runze,**
Groß-Lichterfelde b. Berlin.

Ärztlicher Herausgeber
Oberarzt Dr. **Joh. Bresler,**
Lublinitz (Schlesion).

BAND II.

Halle a. S.
Carl Marhold Verlagsbuchhandlung
1908.

I. Sachverzeichnis.

II. Autorenverzeichnis.

Heynemann'sche Buchdruckerei, Gebr. Wolff, Halle a. S.

Band II. | **Heft 1.**

Zeitschrift für Religionspsychologie.

Grenzfragen der Theologie und Medizin.

Unter Mitwirkung

von

Prof Dr phil Th. Achelis (Bremen), Dr med I Bloch, Spezialarzt für Sexualpathologie (Berlin), Pastor Buschmann, Vorsteher des Magdalenenstifts (Teltow b. Berlin), Prof. Dr. phil Clemen (Flensburg), o Prof D theol Dr. phil Dorner (Königsberg i Pr), Kgl Strafanstaltspfarrer Eichberg (Luckau, N.-Lausitz), Privatdozent Dr phil Elsenhans (Heidelberg), Prof. Dr. med S Freud, Nervenarzt (Wien), Dr med M Friedmann, Nervenarzt (Mannheim), Privatdoz. d Psychologie Dr med et phil W Hellpach (Karlsruhe), Privatdoz. Dr phil. Arn Kowalewski (Königsberg i Pr), Licentiat Lehmann, Pfarrer (Eilenburg), Geh Rat Prof Dr. jur. von Liszt (Berlin), Dr med L. Löwenfeld, Nervenarzt (München), o Prof D. theol Dr phil W E Mayer (Straßburg. Els), Dr. med Mönkemöller, Oberarzt a. d Prov.-Heil- und Pflegeanstalt (Hildesheim), Dr med Mohr, Nervenarzt (Coblenz), Oberarzt Dr. Mörchen (Ahrweiler), Dr. med. Moll, Nervenarzt (Berlin), Dr med Muthmann, Nervenarzt (Nassau), Med.-Rat Dr P Näcke (Hubertusburg), Heilanstalts-Pfarrer Joh Naumann (Hubertusburg bei Oschatz, Kgr Sachsen), Priv Doz Lic Niebergall (Heidelberg), Prof. Dr med Pagel (Berlin), Pfarrer Dr phil Rittelmeyer (Nürnberg), Dr med Roemer (Illenau), Prof. d. Theol Dr Runze (Groß-Lichterfelde), Dr theol et phil Scheler, Privatdoz d Philos (Würzburg), Privatdoz Licentiat Dr phil Schian, Pfarrer (Breslau), Chefarzt Dr H Schnitzer (Stettin), Oberarzt Dr. Schott (Weinsberg), Prov.-Erziehungsanst.-Direktor Seiffert (Straußberg, Mark), Stadt-Schulrat Dr Sickinger (Mannheim), Prof Dr med et phil Robert Sommer (Gießen), Dr med. Stadelmann, Nervenarzt (Dresden), Oberlehrer Dr phil Weidel (Magdeburg), Prof Dr. Wobbermin (Breslau), Privatdozent der Philosophie Dr phil et med A. Wreschner (Zürich), Staatsanwalt Dr E. Wulffen (Dresden)

herausgegeben von

Dr. **Joh. Bresler**, Lublinitz (Schlesien).

Halle a. S.
Carl Marhold Verlagsbuchhandlung
1908.

Band II. Heft 1.

Zeitschrift für Religionspsychologie.

Grenzfragen der Theologie und Medizin.

Unter Mitwirkung hervorragender Fachmänner
herausgegeben von
Dr. Joh. Bresler, Lublinitz (Schlesien).

Verlag und Expedition: Carl Marhold Verlagsbuchhandlung in Halle a. S.

Erscheint monatlich in Stärke von 2—3 Bogen 8°. Preis pro Jahrgang 10 Mark. Zuschriften für die Redaktion sind zu richten an Oberarzt Dr. Bresler in Lublinitz (Schlesien). Anfragen betr. Inserate und Beilagen wolle man richten an die Verlagsbuchhandlung Carl Marhold in Halle a. S.

Zur Psychologie des Dogmas.

Von
Dr. K. Weidel, Magdeburg.

Des Papstes Dekretum „Lamentabili" vom 5. Juli 1907 nnd seine Encyklika „Pascendi dominici gregis" vom 8. September 1907 mit ihrer scharfen Absage gegen allen „Modernismns" und ihrer entschiedenen Betonnng der absoluten Unantastbarkeit der Kirchenlehre haben die lebhafteste Erregung in der ganzen gebildeten Welt, nicht nur in der katholischen Kirche hervorgerufen. Denn jene beiden päpstlichen Erlasse haben nicht nur innerkirchliche Bedeutung, wenn sie sich zunächst auch nur gegen gewisse Denkrichtungen und Reformbestrebungen auf katholischem Boden richten. Sie sind vielmehr eine erneute, leidenschaftliche Kriegserklärung des Papsttums gegen Grundvoraussetzungen der modernen Kultur, die der Protestantismus aus eigner Kraft und in hartem Kampf mit dem Katholizismus geschaffen hat und die nun ihren Einfluß — durch das Medium der Universitäten — auch auf die katholische Gelehrtenwelt zn erstrecken begann. Das eben wollen die beiden Erlasse durch die Anwendung drakonischer Gewaltmaßregeln für alle Zukunft unterbinden.

Diese — übrigens auch für unsre nationale Zukunft durchaus nicht gleichgültige — Situation ist ganz dazu angetan, jeden Gebildeten, der die Wirklichkeit denkend zu erfassen sucht, vor die Frage nach dem Wesen und der Bedeutung des Dogmas zu stellen. Was ist das Dogma?

Ein auf dem Wege der Inspiration übernatürlich geoffenbartes, ein für alle Mal abgeschlossenes und, weil es göttliche Wahrheit ist, unverrückbares System von Glaubenswahrheiten? Oder wenn nicht: wie ist es geschichtlich entstanden, welche psychischen und äußeren Faktoren haben seine Entstehung veranlaßt und seine Entwicklung bedingt? Wie ist vor allem sein Anspruch auf absolnte und unfehlbare Geltung, der mit einer jeden Widerspruch zermalmenden Sicherheit in den päpstlichen Erlassen zutage tritt, psychologisch zu erklären? Welche Rolle spielt es überhaupt von Rechts wegen im religiösen Leben?

Diese und damit zusammenhängende andere Fragen müssen für jeden von brennendem Interesse sein, der Sinn hat für die gewaltige und unentbehrliche Lebensmacht der Religion. Denn von ihrer klaren Beantwortung hängt letztlich die Sicherheit und Kraft des persönlichen religiösen Lebens nnd die Rolle ab, welche die Religion als Lebensfaktor in der geschichtlichen Gesamtbewegung der Menschheit spielt. Denn das ist keine Frage: an dem dauernden, innerlichen Widerspruch zu Überzeugnngen, die das ganze übrige Leben beherrschen und die mit innerer Notwendigkeit der Menschheit sich aufdrängten, muß schließlich auch das kräftigste religiöse Leben, wenn es sich nicht selbst zum Paganismus verdammen will, zugrunde gehen. Um so unabweisbarer ist die Pflicht jedes Gebildeten, über diesen zentralsten Punkt zur Klarheit zu gelangen und damit sein persönliches, religiöses Leben auf die Basis innerer Harmonie und Wahrhaftigkeit zu gründen.

Für die Auffassung vom Wesen der Religion, die im Katholizismus die herrschende ist, liegt freilich gar kein Problem vor. Denn besteht das religiöse Leben wesentlich in der gläubigen Aneignung eines Systems übernatürlicher, durch Offenbarung vermittelter Glaubenswahrheiten, dann kann selbstverständlich von einem Rechte der Vernunft keine Rede mehr sein, sich kritisch zu diesem System zu stellen, es auf die Berechtigung seiner Grundvoraussetzungen zu prüfen, es in diesem oder jenem Satze zu modifizieren oder gar abzulehnen. Das hieße über Gott selbst, den Quell dieser Offenbarungen, zu Gericht sitzen. Das Geschäft der menschlichen Vernunft kann dann vielmehr einzig und allein nur darin bestehen, jene an sich übervernünftigen, daher der menschlichen Vernunft aus eigner Kraft ewig unerreichbaren Wahrheiten der menschlichen Fassungskraft durch ihre denkende Verarbeitung und Erläuterung mittels sonstiger Erkenntnisse nahe zu bringen, Mißverständnisse, die zu Widersprüchen mit anderen sicheren Überzeugungen führen könnten, abzuwehren und sie gegen Einwände und Angriffe mit allen Mitteln, unter Umständen selbst mit Benutzung der Denkweise und

Arbeitsmethode des Gegners, zu verteidigen. Im Konfliktsfalle aber, d. h. bei einem dem Denken unabweisbar sich aufdrängenden Widerspruch zwischen Kirchenlehre und Wissenschaft, hat natürlich — ein Zweifel hierüber kann auf diesem Standpunkt gar nicht auftauchen — die Kirchenlehre recht: denn sie gründet sich auf göttliche Offenbarung, ist also unfehlbar und repräsentiert für alle Ewigkeit die Wahrheit. Menschliches Denken vermag sie nicht zu erzeugen, zu schaffen, sondern nur zu erfassen: sie wird ihm gegeben und bildet daher seine ewig unüberschreitbare Grenze.

Man wird, wenn man ihre Grundvoraussetznng teilt, die innere Konsequenz dieser Anschauung zugeben müssen, wenn auch vielleicht mit dem Gefühl bitterster Resignation, weil sie die freie, geistige Befähigung des Menschen im innersten lähmt und sie zur toten Handwerksarbeit erniedrigt. Aber wie steht es denn mit jener Grundvoraussetzung, aus der all diese niederdrückenden Konsequenzen folgen? Besteht das Wesen der Religion wirklich in der gläubigen Annahme eines unfehlbaren Dogmas? Gibt es diesem gegenüber keine Bewegungsfreiheit? Oder spielt das Dogma nur eine sekundäre, peripherische Rolle im religiösen Leben und wie ist dann seine Bedeutung und sein Geltungsbereich näher zu umgrenzen?

Seit Luther und Kant, den beiden Begründern des Protestantismus als neuer selbständiger Kulturmacht und innerlich freier und unabhängiger Welt- und Lebensanschauung, hat sich eine prinzipielle Wandlung unsrer Anschauung vom Wesen religiösen Lebens vollzogen. Die weltgeschichtliche Bedeutung, in der sie beide von ganz verschiedenen Seiten her zusammentreffen, besteht in der energischen und prinzipiellen Scheidung der Religion von allem Intellektualismus. Erst sie haben der Religion, der eine durch innerlichstes, erschütterndes Erlebnis, der andere durch eine zermalmende Kritik des intellektualistischen Rationalismus, ihre Selbständigkeit, ihre „eigene Provinz“, um mit Schleiermacher zu reden, wiedererobert und Klarheit geschaffen auch über die uns jetzt beschäftigende und in unsern Tagen wieder brennend gewordene Frage nach Wesen, Wert und Recht des Dogmas im Gebiete der Religion. Es verlohnt sich, auf diese grundlegende Tat beider Männer mit ein paar Worten einzugehen.

Alle wahrhaft großen Geister wirken im tiefsten Sinne revolutionär. Wie mit vulkanischer Gewalt werfen sie alles innerlich Verfallene und nicht mehr Lebensfähige in Trümmer und schaffen Raum für neues, frischeres Leben. Das Revolutionierende ihres Wirkens aber liegt stets in einer ungeheuren Vereinfachung, die sie bringen und die der Ausdruck des Positiven und Schöpferischen ihres Wesens ist. Geniales

Schaffen ist — ganz gleichgültig auf welchem Gebiete — stets ein unmittelbares, intuitives, aus dem Unbewußten, den Tiefen der Persönlichkeit hervorquellendes. Es besitzt darum eine Sicherheit und Selbstverständlichkeit, eine Entschiedenheit und Einfachheit, die bewußtes, verstandesmäßiges, reflektierendes Tun nie besitzen kann. Denn der Intellekt mit seinen Wenn und Aber, seinen Einwendungen, Vergleichen und Folgerungen, seinen Einschränkungen und Kompromissen kompliziert alles und raubt ihm seine Klarheit und Unbefangenheit, damit zugleich aber auch einen guten Teil seiner inneren Kraft. So lähmt er allmählich alle Ursprünglichkeit des Lebens, bis dieses wieder in einer schöpferischen Persönlichkeit wie mit einem Ruck alle Fesseln sprengt.

Luther gehörte zu diesen Persönlichkeiten. In seinen heißen Kämpfen in der Klosterzelle rang sich die Religion wieder zur Freiheit nnd ursprünglichen Kraft durch. In innerlichstem Erlebnis erfaßte er als ihr Wesen das Vertrauen, d. h. die „innige Ergebenheit in Gott“, nm mit Lessings Nathan zu reden. Religion haben heißt: Zuversicht fassen, sich an Gottes Herz werfen, seiner Liebe und Gnade gewiß werden, in seinen Vaterarmen sich geborgen fühlen und ans dieser Gewißheit weltüberwindende Kraft sich holen. Die Sphäre religiösen Lebens liegt also durchaus im Willen nnd Gefühl. Sie hat an sich mit dem Intellekt gar nichts zu schaffen. In dieser unmittelbaren Erkenntnis liegt das außerordentlich Revolutionäre von Luthers Erlebnis. Denn das ganze, im wesentlichen intellektnalistische System des Katholizismns ist dadurch mit einem Schlage abgetan. Besteht religiöses Leben in dem innerlichen Gewißwerden und -bleiben der Gnade Gottes, dann ist es ein unmittelbares Erleben, ein sich unmittelbar von Gott Ergriffenfühlen, aber kein intellektuell vermittelter, theoretischer Akt des Fürwahrhaltens bestimmter Lehren nnd Glaubenssätze. Beides hat miteinander gar nichts zu tnn, genau so wenig wie etwa die Kenntnis der dramatischen Gesetze oder die klare Erfassung des Begriffs des Tragischen nötig ist, um sich von einer großen Tragödie aufs tiefste erschüttert zu fühlen. Kunst und Religion verhalten sich überhaupt hier wie auch sonst gleich, weil sie aus der gleichen psychischen Wurzel entspringen, d. h. beide sich auf Gefühlserlebnisse gründen. Der Intellekt spielt hier keine konstitutive Rolle: er kann ästhetische und religiöse Erlebnisse weder schaffen noch hindern. Sie liegen außerhalb seiner Sphäre und Kompetenz.

Mit dieser fundamentalen Erkenntnis ist zugleich eine ungemeine Vereinfachung des religiösen Lebens und seine scharfe Trennung von allem bloß Kultischen, von aller Moral und von aller Spekulation gegeben. Die Verzettelung des religiösen Lebens und seine Auflösung

in einzelne, verschieden hoch eingeschätzte fromme Akte hört auf. Die Religion ist hier als zentrale Lebensfunktion gefaßt: sie ist die Grundstimmung, die das Gesamtleben trägt und durchdringt, es sub speciem aeternitatis stellt und ihm so erst Einheitlichkeit, Zielstrebigkeit und Kraft verleiht. Irgendwelche Satzungen und Vorschriften kirchlicher, kultischer, statutarischer Art, die dies Leben regulieren und reglementieren wollen, fallen als gesetzliche Bestimmnngen hier von selbst weg, wo es sich um die innerste Richtung und Stimmung der Persönlichkeit handelt. Sie haben Sinn und Bedeutung nur noch als praktische Verhaltungsmaßregeln und Ordnungen für das religiöse Gemeinschaftsleben, aber sie haben jedes Recht und jeden Anspruch auf Geltung dem individuellen religiösen Leben gegenüber verloren, weil dies nur insoweit Wert besitzt, als es der freie Ausdruck des Aufstrebens zum Ewigen, als es freier Zug des Herzens ist. Der Gesichtspunkt der Pflicht, das „du sollst“, hat im Gebiete der Religion keine Stelle. Der gehört der Moral an, dem sittlichen Handeln, aber nicht dem Verkehr des Menschen mit Gott. Moral und Religion sind ihrem Wesen nach in sich selbständige Lebensfunktionen des Menschen, die zwar, zur Einheit des Lebens zusammengeschlossen, sich ergänzen und sich gegenseitig befruchten können, im Wesen aber voneinander verschieden sind und in der Richtung ihrer Betätigung divergieren.

Ebenso scharf aber ist endlich die Religion ihrem Wesen nach auch von der Spekulation zu trennen. Und damit kommen wir zu jener prinzipiellen Konsequenz von Luthers Erlebnis, die uns hier beschäftigt. Besteht religiöses Leben in dem durch unmittelbare Gefühlsgewißheit hervorgerufenen kräftigen Sichaufschwingen oder Sichhinaufgehobenfühlen zu Gott — Aktivität und Passivität der Seele verbinden sich im religiösen Erlebnis als einer Gefühls- und Willensfunktion zu untrennbarer Einheit —, dann ist klar, daß es sich bei ihm zwar um unmittelbare Gefühlsgewißheit, aber in keiner Weise um ein theoretisches oder auf spekulativem Wege gewonnenes Wissen, um einen Akt theoretischer Erkenntnis handelt. Religion und Spekulation, Glauben (in Luthers Sinne, also zuversichtliches Vertrauen auf Gott) und Wissen gehören getrennten Sphären an, weil sie der Ausdruck ganz verschiedener psychischer Funktionen, des Gefühls und Willens auf der einen und des Intellektes auf der andern Seite sind. Die religiöse Gewißheit ist kein Wissen: der Intellekt vermag sie nicht zu erzeugen.

Von dieser klaren Erkenntnis aus wird erst Luthers scharfer Kampf gegen die Geltung des Aristoteles d. h. der Spekulation auf dem Boden des religiösen Lebens verständlich. Mit einer gewissen hämischen Freude hat mau oft genug von seiten der Gegner auf seine bekannten

Aussprüche hingewiesen, daß die Vernunft in Sachen der Religion „stockstarrblind“ sei, daß sie hier absolut gar nichts zu sagen habe. Es heißt aber Luther gröblich mißverstehen, wenn man ihn auf Grund solcher Worte zum Dunkelmann stempelt, der das Licht der Vernunft am liebsten unter den Scheffel stellen möchte, weil er sich vor der Kritik fürchtet. Luther hat die freimütigste Kritik vielmehr in der Kirche erst heimisch gemacht. Aber er wußte auch, weil er's zuerst wieder in völliger Klarheit erlebt hatte, daß von Gott ergriffen sein und sich Gedanken darüber machen, daß Glauben und Wissen, Religion und Theologie zwei ganz verschiedene Dinge sind, die zwar in engste Beziehung zueinander treten können, an sich aber nach ihrem Wesen genau ebenso voneinander unabhängig und verschieden sind wie Religion und Sittlichkeit.

Von hier aus ergibt sich aber ohne weiteres eine völlig veränderte Stellung zu den Glaubensvorstellungen. Handelt es sich im religiösen Erlebnis um keine intellektuelle Funktion, dann können auch die Glaubensvorstellungen keine Vernunftwahrheiten im Sinne selbständiger theoretischer Erkenntnisse sein. Es ist dann vielmehr nur die eine Auffassung möglich, daß es nachträgliche Umschreibungen jenes Erlebnisses sind, in denen sich das Nachdenken dieses Erlebnisses zu bemächtigen und es nach seinem Inhalt, seinen Voraussetzungen und Konsequenzen klar zu erfassen sucht. Gegenüber dem religiösen Erlebnis selbst kommt also den Glaubensvorstellungen durchaus keine konstitutive, selbständige Bedeutung zu, sie sind in der Religion durchaus etwas Sekundäres, Abgeleitetes, Unselbständiges. Auch hier wieder kann man die Kunst zur Verdeutlichung heranziehen. Der ästhetische Genuß ist als Gefühlserlebnis etwas völlig anderes als die nachträgliche Reflexion darüber, was diesen Genuß wohl veranlaßt habe oder worin das Wesen des ästhetisch Schönen bestehe und ähnliche Fragen. In beiden Fällen handelt es sich um die Übertragung eines unmittelbar zum Bewußtsein kommenden Gefühlserlebnisses in die Welt der Vorstellung, eine Übertragung, die sich schon zum Zwecke der Mitteilung des eignen Erlebens an andre als praktisch unausweichlich erweist, die aber auch abgesehen davon sich von selbst einstellt, da in dem einheitlichen menschlichen Bewußtsein die einzelnen psychischen Funktionen fast nie völlig isoliert voneinander auftreten, sondern sich vielmehr, wenn auch im einzelnen Falle diese oder jene vorwiegt, alle bemerklich machen. So wird natürlich ein intensives Gefühlserlebnis auch die Vorstellungstätigkeit aufs stärkste anregen. Auf diese Weise schafft sich also auch das an sich gestaltlose religiöse Erlebnis in bestimmten Glaubensvorstellungen eine feste Gestalt und scharf umrissene Form.

Schon Luther hat hier in genialer Intuition das Richtige empfunden. Er stellt sich nämlich in ganz eigenartiger Weise kritisch zu dem überlieferten System von Glaubenssätzen, insofern als er sie scharf in zwei Gruppen scheidet: in die rein philosophisch-spekulativen und in die, welche nur Umschreibungen der persönlichen religiösen Erlebnisse sind. Alle Glaubenssätze also über das Wesen Gottes, der Trinität oder Christi an sich stellt er als rein spekulative mit der Bemerkung: „Das hat Gott oder Christus für sich" zurück hinter den andern, die ihn allein interessieren, die zum Ausdruck zu bringen suchen, was eigentlich Gott und Christus „für uns" bedenten. Das heißt aber im letzten Grunde nichts anderes als: Luther legt den Ton durchaus auf das persönliche religiöse Erlebnis und Glaubensvorstellungen sind für ihn nur die, welche die Bedeutung dieses Erlebnisses für uns klar umschreiben. Alles andere hat mit der Religion direkt gar nichts zu tun. Es ist ein Abweg ins philosophisch Spekulative hinein, der wegen der abstrakten Formulierung der Gedanken und ihrer rein logischen Verarbeitung schließlich zu der irrigen Ansicht führt, als handle es sich bei den Glaubenssätzen um wissenschaftlich beweisbare, theoretisch-metaphysische Erkenntnisse.

Daß sie das unter keinen Umständen sein können und daß es nur eine logische Erschleichung ist, wenn sie mit diesem Anspruch auftreten: diesen Nachweis hat Kant, der „Alleszermalmer", wie ihn Mendelssohn deswegen nannte, einwandsfrei geführt, und er hat damit Luthers geniale Scheidung von Glauben und Wissen auch theoretisch ein für allemal sicher gestellt. Erst seit Kant ist die gegenseitige Anerkennung und ein ehrlicher Grenzfriede zwischen beiden Gebieten möglich.

Auch Kants Ausgangspunkt ist wie bei Luther die Gewißheitsfrage. Hatte Luther die bange Frage des religiösen Menschen: wie werde ich meines Heils gewiß? ins Kloster getrieben, hinter dessen Mauern ihm solche Gewißheit zu winken schien, so sah sich Kant durch den absoluten Skeptizismus der Humeschen Kritik des Kausalitätsbegriffs vor die nicht minder schicksalsschwere Frage des denkenden Menschen gestellt: gibt es irgendwelche Gewißheit unserer Erkenntnis? Und wie für Luther in schweren Seelenkämpfen das ganze System von Stützen und Mittelchen, mit dem der Katholizismus das Heil des einzelnen zu garantieren versprach, zusammenbrach und er erkannte, daß äußere Garantien der Seele keinen wahren Frieden zu geben vermöchten, daß die Heilsgewißheit vielmehr nur auf das eigene innere Erlebnis der Gnade Gottes sich gründen könne, so erwies sich gegenüber Kants genialer Vernunftkritik das naive Vertrauen des

Rationalismus auf die Fähigkeit des menschlichen Verstandes, auch die übersinnliche Welt zu erkennen, als trügerisch. Es zeigte sich, daß von Gewißheit der Erkenntnis nur innerhalb der Grenzen der Erscheinnngswelt geredet werden, daß der Verstand sich nnr der äußeren Dinge und Erscheinungen bemächtigen könne, die auf irgendeine Weise, direkt oder indirekt, die Sinne des Menschen, sein Empfindungsvermögen, affizieren. Denn menschliche Erkenntnistätigkeit ist nichts anderes als die verstandesmäßige d. h. nach den Verstandeskategorien vor sich gehende Verarbeitung der Empfindungskomplexe, die durch irgendwelche Affektionen angeregt uns zum Bewußtsein kommen. Was jenseits dieser Empfindungskomplexe liegt, was sie in nns hervorruft, bleibt seinem Wesen nach unserer Erkenntnis ein für allemal verschlossen. An der Grenze der Erscheinungswelt hört das menschliche Wissen, d. h. beweisbare Erkenntnis auf. Die gegenteilige Behauptnng ist eitel Spiegelfechterei, und die mit so apodiktischer Sicherheit vorgetragenen metaphysischen „Erkenntnisse" halten vor einer kritischen Betrachtung nicht stand. Das „Ding an sich", das hinter den Erscheinungen steht, entzieht sich unserer Erkenntnis, erfassen können wir nur seine Erscheinungsform. Nnr die Welt der Erscheinungen also kann Gegenstand unseres Wissens, Objekt der Wissenschaft sein: innerhalb dieser Grenzen kann die Wissenschaft uns zu wirklicher Erkenntnis verhelfen, indem sie in Ausübung unserer Verstandeskategorien, deren hauptsächlichste das Kausalitätsgesetz ist, Ordnung in die verwirrende Fülle der Erscheinungen bringt, gewisse Grundrichtungen, Normen und Kräfte des Geschehens feststellt und alle solche Einzelerkenntnisse in größere systematische Zusammenhänge bringt. Alles dies geschieht mittels der in unserer psychischen Organisation angelegten Normen und Formen unseres Denkens: auf sie und ihre widerspruchslose Zustimmung, d. h. also auf den innersten Kern unseres psychischen Wesens gründet sich alle Gewißheit der Erkenntnis. Auch unsere Denkgewißheit ist also eine innerliche: eine überraschende Parallele zu Luthers religiöser Gewißheit.

Die Parallele zwischen Kant und Luther reicht aber noch weiter. Ist Objekt der Wissenschaft nur die Erscheinungswelt, vermag sie nur die Form der Geschehnisse zu erfassen und entzieht sich ihr Inhalt, ihr Wesen — man denke z. B. an die Naturkräfte, die wir als gegebene Urtatsachen einfach hinnehmen müssen und deren Wesen uns völlig dunkel bleibt trotz aller Einsicht in ihre Erscheinnngsformen — unserer Erkenntnis: dann ist alles, was sich auf die unseren Sinnen ewig verschlossene Grundlage des Weltgeschehens bezieht, Gegenstand des Glaubens. Die Wissenschaft führt, wenn sie sich ihrer Grenzen bewußt

bleibt und nicht einem haltlosen Dogmatismus sich ausliefern will, weder zum Gottesglauben noch zum Atheismus. Weltanschauungsfragen gehören nicht zu ihrer Kompetenz. Sie sind die Domäne des Glaubens: auch der Atheismus ist Glaube, nicht Wissen. Der Glaube aber wurzelt nach Kant, der sich hier aufs engste mit Luther berührt, in den Tiefen der sittlichen Persönlichkeit. Die besondere Gestaltung der Weltanschauung beruht im letzten Grunde, so bedeutsam auch die Helfersdienste sein mögen, die der Verstand dabei leistet, auf innerlicher, persönlichster Willensentscheidung. Der Glaube an eine transszendente göttliche Welt zumal ist keine Erkenntnis, sondern ein von unserer sittlichen Persönlichkeit aus mit Notwendigkeit sich aufdrängendes Postulat des sittlichen Willens. Eben darin aber, daß er aus den Tiefen der Persönlichkeit heraus geboren wird, beruht seine unerschütterliche Kraft und Gewißheit und seine völlige Unangreifbarkeit. Denn da er keine Verstandeserkenntnis ist, sondern eine Tat des sittlichen Willens, entzieht er sich natürlich auch als einfach gegebene Tatsache jeder Einwendung und Widerlegung von seiten des Verstandes. Zugleich aber wird auch von hier aus wieder deutlich, daß die Vorstellungen, in denen dieser Glaube sich Ausdruck und Gestalt verschafft, nur die Form, aber nicht den Wert und die Geltung von Erkenntnissen haben, daß es vielmehr nur symbolische Umschreibungen des Übersinnlichen sind, dessen Wesen unserer Erkenntnis zwar sich ewig entzieht, unserem sittlichen Willen aber ein Gegenstand seines notwendigen Postulates ist

Auf Grund dieser kurzen Erörterung von Luthers und Kants epochemachender Tat, die beide auf ganz verschiedenen Wegen und von ganz verschiedenen Interessen und Fragestellungen aus in dem gleichen Ergebnis sich zusammenfinden und dies damit erst gegenüber jedem Einwand sicherstellen, wird es uns nicht mehr schwer fallen, zu der uns beschäftigenden Frage nach Wesen und Recht des Dogmas Stellung zu nehmen.

So viel ist aus der vorhergehenden Erörterung klar geworden, daß bei dem genuinen religiösen Erlebnis der Verstand keine Rolle spielt. Andererseits ist ebenso unzweifelhaft, daß eine ganze Reihe von Glaubenssätzen schon durch ihre abstrakt-lehrhafte Form die Arbeit des Verstandes verraten: man denke etwa an die Trinitäts- oder die Zweinaturenlehre. Es spitzt sich also das Problem für uns zu der Frage zu: an welchem Punkte setzt die dogmenbildende Tätigkeit des Verstandes innerhalb des religiösen Lebens ein? Auf welchem Wege und mit welchem Recht gewinnt er Macht und Einfluß in einer Sphäre seelischen Lebens, die ganz

ohne sein Zutun entstanden ist, also ihrem Wesen nach von ihm unabhängig ist?

Von vornherein ist da zunächst das eine deutlich, daß man offenbar einen scharfen Unterschied machen muß zwischen Glaubensvorstellungen im engeren Sinne und Glaubenssätzen oder Dogmen. Daß beide himmelweit voneinander abstehen, ist gar keine Frage. Was haben z. B. die naiven Vorstellungen irgendeines alten Mütterchens vom lieben Gott oder vom Herrn Christus zu schaffen mit den z. T. spitzfindigen, jedenfalls aber die höchsten Anforderungen an abstraktes Denken stellenden Sätzen mancher offiziellen Glaubensbekenntnisse über diese Objekte des christlichen Glaubens? Zwischen beiden besteht nicht nur ein Unterschied des Grades der logischen Klarheit und Präzision, sondern ein Wesensunterschied.

Die naiven Glaubensvorstellungen sind nämlich gar nicht wie die Glaubenssätze des Dogmas Erzeugnisse des reflektierenden, abstrakten Verstandes, sondern es sind Phantasieprodukte. Es liegt in der Natur der Sache, daß mit dem ursprünglichen religiösen Erlebnis, sowie der Drang sich regt, es in Worte zu fassen, nur jene freiere Vorstellungstätigkeit sich verschwistern wird, die wir Phantasie nennen und deren Walten wir auch sonst das Gefühlsleben begleiten oder umkleiden sehen, nicht aber die abstrahierende Tätigkeit des Verstandes, dessen nüchterne und kalte Objektivität zu dem warm pulsierenden, gestaltlos auf- und abwogenden Gefühlsleben keine vertrautere Beziehung gewinnen kann. Dem Hin- und Herwogen der Gefühle schmiegt sich dagegen leicht und innig die „ewig bewegliche, immer neue, seltsame Tochter Jovis, sein Schoßkind, die Phantasie“ an.

Religion wie Kunst wurzeln beide im Gefühlsleben: dies aber schafft sich seinen unmittelbaren Ausdruck in bildlicher Anschauung, im Gleichnis, nicht im abstrakten Gedanken. So kommt es, daß alle großen religiösen Heroen zugleich Dichter gewesen sind, was die Form ihrer Verkündigung anbetrifft. Die Glut ihres Empfindens verträgt nicht die kalte Prosa des Gedankens, nur die gefühlstiefe Bilderwelt der Phantasie, die unmittelbar wieder aufs Gefühl zurückwirkt, vermag sie auszuschöpfen. So finden wir bei den schöpferischen, religiösen Geistern, bei den alttestamentlichen Propheten oder bei Jesus, um nur die zu nennen, bei denen jeder sofort sich von dieser Tatsache überzeugen kann, kaum einen einzigen abstrakten Gedanken. Überall steht Sache und Bild für die Reflexion. Weit über die Hälfte aller Worte Jesu, die die drei Synoptiker uns überliefert haben, sind reine Gleichnisse, die wegen ihrer hohen künstlerischen Form, ihrer Klarheit und Anschaulichkeit, ihres ursprünglichen Erzählertalentes unverlierbare

Perlen der Weltliteratur geworden sind. Aber auch wenn man die kleinere Hälfte, seine Sprüche und Gelegenheitsreden, sich ansieht, wird man die Beobachtung machen, daß seine Ansdrucksweise eine durchans bildliche, metaphorische ist. Die Phantasie sättigt sie mit der Kraft der Anschauung nnd wirkt so fast mit der Gewalt des sinnlichen Reizes auf das Gefühlsleben der Hörer ein. Der Weg über den Verstand ist auf dem Gebiete der Religion wie der Kunst allemal ein Umweg, der die Kraftentfaltung der Gefühlswirkung aufs empfindlichste lähmt. Deshalb bleibt Paulus trotz seiner ungeheuren religiösen Energie für alle die, die nicht die Fähigkeit zum scharfen, abstrakten Denken haben, ein Buch mit sieben Siegeln, sie wissen die religiöse Kraft, die hinter all diesen schwierigen und oft krausen Gedankengängen verborgen liegt, für ihr religiöses Leben nicht nutzbar zu machen. Von Jesu Worten dagegen fühlt man sich unmittelbar gepackt und bedarf keines gelehrten Kommentars, um ihrem Eindruck sich hinzugeben, genau so wie jedes vollkommene Kunstwerk des Umweges über den Verstand muß entraten können, um seiner Wirknng anfs Gefühl sicher zu sein, ein gewisses geistiges Niveau natürlich vorausgesetzt. Dem Unsagbaren, nur Fühlbaren wird eben nur das Bild gerecht, nur die Phantasie ist in der Welt der Gefühle zu Hause.

So sind also die Glaubensvorstellungen Glanbensdichtungen, Schöpfungen der Phantasie, die das tiefinnerliche Erlebnis, in dem das Gefühl unmittelbar des Ewigen inne, von ihm überwältigt wird, mit ihren Bildern umrankt nnd zur klarbewußten Vorstellnng erhebt. Natürlich bilden beide zusammen für gewöhnlich die nntrennbare Einheit religiösen Lebens. Ihre begriffliche Scheidung ist aber doch mehr als eine bloße Abstraktion, sie ist in den wirklichen Verhältnissen insofern begründet, als in gewissen Formen der Mystik die Vorstellungswelt völlig verschwinden kann hinter dem rein gefühlsmäßigen Versinken in das Meer der Gottheit, und als es andererseits ohne Frage Menschen gibt, die durch Erziehung im Besitz und Gebrauch der religiösen Bildersprache nnd Begriffswelt sind, ohne daß sie der Ausdruck wirklicher Gefühlserlebnisse bei ihnen sind. Diese sind jedenfalls das Primäre, die Glaubensvorstellungen dagegen das Sekundäre im religiösen Lebeu, so unabweisbar sie sich auch einstellen und von so nnersetzlicher Bedeutung sie auch sind für die bewußte Klarheit und die Gemeinschaft bildende Kraft des religiösen Lebens. Sie verhalten sich zum religiösen Erlebnis wie die Form zum Inhalt, sie geben ihm Gestalt, sie sammeln und konzentrieren in der Form der bildlichen Vorstellung die religiöse Energie, die sich sonst gestaltlos ins Unbestimmte und Nebelhafte wieder verlieren würde, und sie vermögen

darum — vermöge der latenten, potentiellen, religiösen Energie, die in ihnen verborgen liegt — ihrerseits auf dem Wege der Mitteilung das religiöse Gefühl anzuregen und zu verstärken. So bergen sie das himmlische Feuer und bewahren es vor dem Verlöschen, ohne es zu verhüllen und ohne zu verhindern, daß seine Strahlen überall da religiöses Leben entzünden oder neu aufflammen lassen, wo sie auf empfängliche Seelen treffen.

Ihr Wert aber beruht auf der absoluten Freiheit ihrer Gestaltung, die sich jeder besonderen Färbung des Gefühlserlebnisses mit der ganzen unendlichen Beweglichkeit der Phantasie anzuschmiegen weiß. In großen Zügen werden ja gewiß die Glaubensvorstellungen der Anhänger einer bestimmten Religionsgemeinschaft sich ähnlich sein, weil die zugrunde liegenden Gefühlserlebnisse eben in jeder Religion eine ganz bestimmte Färbung und einen ganz bestimmten Inhalt haben. Im einzelnen aber gehen sie gewiß so weit auseinander, als die einzelnen religiösen Persönlichkeiten in Charakter, Bildung, Phantasiebegabung und Lebenserfahrung voneinander verschieden sind. Hier irgendwelche schematische Gleichheit auch nur für wünschenswert halten, hieße den Wert des religiösen Lebens, der durchaus im Persönlichen liegt, völlig verkennen. Alle Glaubensvorstellungen haben ja nur insoweit überhaupt Existenzrecht, als sie der innerlich notwendige Ausdruck persönlichster Erfahrungen sind. Das bloß Angelernte und Übernommene ist hier wie überall toter Besitz, der freies, geistiges Leben als bloßer Ballast nur hemmt. Hier reglementieren wollen, hieße der Blume verwehren zu blühen, hieße das lebendig pulsierende Leben in ihm fremde Formen gewaltsam einschnüren und seiner vollen Kraft berauben.

Dazu verführt freilich nur allzu leicht die Meinung, daß es sich bei den Glaubensvorstellungen um Wahrheiten theoretischer Art handle, die man natürlich das Bedürfnis haben wird, so bestimmt und präzis wie nur möglich zu formulieren. Sind aber die ursprünglichen, naiven Glaubensvorstellungen Gebilde der Phantasie, die durch ein Gefühlserlebnis hervorgerufen sind, dann ist ohne weiteres klar, daß ihre Wahrheit im letzten Grunde nur eine subjektive, persönliche sein kann. Sie läßt sich nicht wie eine mathematische oder logische Wahrheit deduzieren, sondern nur erleben. Sie ist ja nichts als der Ausdruck für die Realität des Gefühlserlebnisses, das jenen Vorstellungen zugrunde liegt. Glaubensvorstellungen können also Wahrheit nur für den sein, in dem das religiöse Erlebnis, das sie geschaffen, sich erneuert. Es sind also Überzeugungswahrheiten, Gefühlsgewißheiten, die auf den innersten Kern der Persönlichkeit sich gründen. Darin

liegt ihre Schwäche und ihre Stärke. Ihre Schwäche insofern, als sie ein Aufeinanderabgestimmtsein der Seelen und ähnliche Gefühlserlebnisse voraussetzen, um auch von anderen, denen sie mitgeteilt werden, als Wahrheit empfunden und anerkannt werden zu können. Ihre Stärke, weil sie als innerlichste Gefühlsgewißheiten für alle Einwendungen des Verstandes so gut wie unangreifbar sind. Was mich in allen Tiefen meines Wesens erschüttert, was mein Gefühl aufs lebhafteste überwältigt und durchdringt, das hat für mich auch unmittelbare Realität und Wahrheit, ja größere und wertvollere, als sie mir der Verstand je geben kann. Die wertvollsten Wahrheiten sind für jeden Menschen die persönlichen, die Überzeugungswahrheiten, die der Ausdruck ureigenster Erlebnisse sind. Ob sie auch bei anderen Anerkennung finden, ist für ihre persönliche Geltung und Wertschätzung ohne Belang. Hier wahrt sich jeder seine Freiheit und Unabhängigkeit gegen alle Einsprüche, weil sie aufgeben auf die eigene Persönlichkeit verzichten hieße.

Auch hier bietet sich ungesucht die Parallele zur Kunst dar. Auch in ihren Schöpfungen spielt der Begriff der Wahrheit im theoretischen Sinne gar keine Rolle, eine sehr große dagegen im innerlich persönlichen Sinne. Wahr ist das Kunstwerk, in dem ein wirkliches Gefühlserlebnis des Künstlers sich seine vollkommene, sinnlich anschauliche Gestalt gegeben hat. Auch diese Wahrheit läßt sich nicht demonstrieren, sie will erlebt sein, und nur der wird sie erleben können, der jenes Gefühlserlebnis des Künstlers, die Seele des Kunstwerks, in sich nachzuerleben vermag. Für den wird die anschauliche Form dann auch der innerlich notwendige Ausdruck für den bestimmten Inhalt sein. Wer aber in solcher Weise die Wahrheit eines Kunstwerkes erlebt, wessen Seele wirklich davon ergriffen ist, den wird die Kritik anderer, die es ablehnen, vielleicht unangenehm berühren, aber in der Sicherheit seines subjektiven Urteils nicht leicht wankend machen können. Für die Welt der Kunst ist ja auch dies absolute Recht der subjektiven Überzeugung längst anerkannt. Selbst die Römer, die dem Individuum sonst nicht gerade viel Raum zur Freiheit ließen, stimmen hier zu: de gustibus non est disputandum. Genau die gleiche Freiheit können und müssen aber auch die Gebilde der religiösen Phantasie für sich in Anspruch nehmen, wenn sie nicht auf ihren tiefsten Wert, der Ausdruck freiester und im eigenen Erleben begründeter Überzeugungen zu sein, verzichten wollen.

Die Parallele mit der Kunst gibt uns zugleich einen Fingerzeig für die Genesis des religiösen Erlebnisses. Wie kommt es zur Entstehung eines Kunstwerkes, etwa eines lyrischen Gedichtes? Offenbar

auf Grund eines irgendwie angeregten innerlichen Erlebnisses, einer eigenartigen nnd lebhaften Stimmung der Seele, die stark genug ist, die Phantasietätigkeit in Bewegung zu setzen und sich mit ihrer Hilfe ein anschauliches Gewand zu geben. Die dichterische Form, der bildlich anschauliche Ausdruck birgt und verwahrt also wie in einem Gefäß das ursprüngliche seelische Erlebnis. Beim ästhetischen Genuß eines solchen vollendeten lyrischen Gedichtes spielen sich nun die gleichen psychischen Vorgänge nur in umgekehrter Reihenfolge ab. Das erste ist hier die starke Wirkung auf die Phantasie: sie wird durch die dichterischen Bilder aufs lebhafteste angeregt. Damit wird aber zugleich, denn es gibt keine isolierten psychischen Vorgänge im Bewußtsein, die Gefühlswelt lebendig, die ja überhaupt, wenn auch oft fast unmerkbar leise, alle seelische Tätigkeit begleitet. Zur lebhaftesten Erregung der Gefühle tut schon allein die Sprache das ihre. Es ist verkehrt zu meinen, daß die Sprache nur dazu da ist, Gedanken zu übermitteln. Weit wichtiger oft als ihr begrifflicher Inhalt ist der Gefühlswert der Worte, der nur den wenigsten, rein sachlichen Bezeichnungen von Gegenständen abgeht. Ein wie unendlicher Reichtum solcher Gefühlswerte steckt in den oft zahlreichen Synonymen für denselben Begriff! Es bedeutet sachlich dasselbe, wenn ich sage: er ist verschieden, oder: er ist entschlafen, oder: er ist hinüber, oder: er hat ins Gras gebissen u. v. a., und doch schwingen unwillkürlich bei jedem dieser verschiedenen Ausdrücke ganz andere Gefühle mit, weil die mit dem Ausdruck sich aufdrängenden Phantasievorstellungen in jedem Falle ganz andere sind. Ein lyrisches Gedicht nun wird um so gelungener sein nnd um so energischer bestimmte Gefühle in mir erregen, je mehr Gefühlswerte den Worten zukommen, die der Dichter wählte, je weniger blaß und abstrakt sie sind. Dazu kommt dann aber vor allem das Bildhafte und Anschauliche der Form. So wie ein wirklicher Vorgang mich ganz anders packt als eine matte Erzählung desselben, so wirkt das dichterische Bild, das anschauliche Gleichnis unwillkürlich mit der Kraft der Wirklichkeit auf mich, weil es meine Phantasie zum lebendigsten Nachschaffen zwingt. So kommt es schließlich zur eigenen Reproduktion, zum mehr oder weniger intensiven Nacherleben des Gefühlserlebnisses, das für den Dichter die Veranlassung zu seinem Gedichte geboten hatte. Vorausgesetzt natürlich, daß in dem Genießenden überhaupt die Fähigkeit zu solch nachschaffender Tätigkeit schlummert. Ein Unmusikalischer wird selbstverständlich der schönsten und ergreifendsten Komposition gegenüber kalt bleiben.

Ganz ähnlich spielen sich die Vorgänge auf religiösem Gebiete

ab. Auch hier ist ein ursprüngliches Gefühlserlebnis, eine besondere Art innerlichen Ergriffenseins, die wir ihrer spezifischen Eigenart und ihrer besonderen Färbung wegen (Schleiermacher bestimmt sie glücklich als absolutes Abhängigkeitsgefühl) die religiöse nennen, das Primäre. Auch hier bemächtigt sich die Phantasie dieser seelischen Stimmung nnd schafft die bildlichen Glaubensvorstellungen. Diese aber wirken, indem sie die eigene Phantasietätigkeit dessen, dem sie nahe gebracht werden, anregen, mit innerer Notwendigkeit auf sein Gefühlsleben ein. So kommt es also auch hier mit Hilfe der von der Phantasie geschaffenen anschaulichen Symbole zur Reproduktion, zum Nacherleben jener religiösen Ergriffenheit, deren getreues Abbild jene Symbole waren. Auch hier aber ist die selbstverständliche Bedingung des Eintretens religiöser Stimmung die Empfänglichkeit des Menschen für diese bestimmte seelische Funktion. Ohne solche Empfänglichkeit bleiben auch die schönsten und tiefsten Glaubensdichtungen nur leere, nichtssagende Formen oder werden höchstens nach ihrer ästhetischen Seite gewürdigt, die hier doch nur Nebensache ist.

Bei einem bestimmten Grade der Empfänglichkeit aber wird es bei dem bloßen Nacherleben nicht bleiben. Wie jeder ästhetisch veranlagte Mensch auch selbst schöpferische Stunden erleben wird, wo ihm das Gefühl für irgendeine Schönheit oder Harmonie aufgeht und seine Phantasie befruchtet, so gilt das in noch höherem Maße vom religiösen Menschen. Es wäre traurig um die innere Kraft religiösen Lebens bestellt, wenn die Unmittelbarkeit und schöpferische Ursprünglichkeit des religiösen Erlebnisses nur das Vorrecht der wenigen religiösen Genies wäre und alle anderen nur auf das Nacherleben angewiesen wären. Hat sich an der überwältigenden Glut jener Großen erst einmal religiöses Leben im Menschen entzündet, dann wird die Flamme auch durch persönliche Erlebnisse genährt, indem die Welt und das Leben mit ihren mannigfachen Eindrücken auf das seelische Leben dem dafür empfänglichen Menschen immer wieder das Gefühl unmittelbarer Berührung mit dem Ewigen aufzwingen und ihn so das genuine religiöse Gefühl des Ergriffenseins von unzeitlichen, unsinnlichen, ewigen Mächten und der unbedingten Hingabe an sie erleben lassen. Daß solche persönlichen Erlebnisse dem religiösen Leben des einzelnen erst Kraft und Tiefe verleihen und daß sie seine religiöse Phantasie aufs stärkste anregen, seiner Glaubenswelt also auch eine persönliche Färbung verleihen oder sie vielleicht bereichern, ist keine Frage. Dann aber wird es von hier aus auch erst recht deutlich, wie selbstverständlich der unbedingte Anspruch auf Freiheit und Selbstständigkeit ist, der dem persönlichen Glaubensleben des einzelnen

vindiziert werden muß, soll es nicht an der Wurzel angeschnitten werden.

Und doch ist die Geschichte aller Religionen voll von Versuchen, diese Freiheit zu unterbinden. Das ist die notwendige Folge davon, daß sich schließlich der Verstand der Glaubensvorstellungen bemächtigt und sie zu Glaubenslehren und Dogmen umbildet.

Das Objekt, der Inhalt aller Glaubensvorstellungen ist das Göttliche, das der Anschauung sich entziehende Transszendente und seine Beziehungen zum Menschen. Was hier vom religiösen Gefühl und der Phantasie unmittelbar erfaßt wird, dessen sucht sich nun aber auch der Verstand mit seinen Mitteln und auf seinen Wegen zu bemächtigen. Er stößt bei seinen Versuchen, sich in der Welt der Erscheinungen zurecht zu finden, Ordnung zu bringen in das chaotische Gewirr der Eindrücke und Vorstellungen, überall auf gewisse Schranken, auf bestimmte Urtatsachen: Stoffe, physische und Bewußtseinsvorgänge, Naturkräfte, Gesetze und Verwandtschaften von festumrissener Gestalt, die sich jeder weiteren kausalen Erklärung entziehen und als gegeben einfach hinzunehmen sind. Und doch vermag sich der menschliche Geist mit der bloßen Konstatierung dieser Urtatsachen nicht zn begnügen, er wird sie als Bausteine für eine in sich einheitliche und geschlossene Weltanschauung zu verwenden suchen. So macht sich auch der Verstand seine Vorstellungen über die Welt des Unsinnlichen und Transszendenten, über ihre wahre Beschaffenheit und ihre Beziehungen znr sinnlich sichtbaren Welt.

Kein Wunder, daß bei bestimmter Höhe der intellektuellen Kultur im Menschen das Bedürfnis sich regen wird, jenen Glaubensaussagen, mit denen er bis dahin rein gefühlsmäßig und bildlich die transszendente Welt erfaßte, die Form rein intellektueller Wahrheiten zu geben. Man versucht, jene Glaubensgewißheiten mit den Erkenntnissen, die der Verstand an die Hand gibt, in Einklang zu bringen, die Welt des Glaubens mit der Welt des Wissens zu vereinen, sich über ihr Recht klar zu werden und die persönliche Gefühlsgewißheit gegen die Einwendungen des Verstandes zu verteidigen. Auf diesem Wege kommt es zu einer verstandesmäßigen Bearbeitung der Glaubensvorstellungen: die Bilder sucht man in abstrakte Begriffe zu fassen, man ordnet sie nach logischen Gesichtspunkten, man ergänzt fehlende Zwischenglieder im Sinne der übrigen, man zieht auf Grund des so gewonnenen Materials logische Schlüsse mit Bezug auf seine Voraussetzungen und Konsequenzen, man rundet das Ganze endlich zu einem harmonischen und systematischen Gedankengebäude ab. So werden die schöpferisch frei produzierten Glaubensdichtungen in die logischen

Schemata des Verstandes gezwängt, an Stelle des ungehinderten Sich-auslebens des religiösen Gestaltungstriebes tritt die schwere Gedankenarbeit der theologischen Wissenschaft.

Diese ganze Entwicklung ist innerlich notwendig, so beklagenswert sie zunächst vielleicht auch scheint. Die rein gefühlsmäßige Hingabe an das Übersinnliche und seine Erfassung in reinen Phantasievorstellungen kann eben bei gewisser Höhe der intellektuellen Kultur nicht mehr genügen. Es muß sich dann vielmehr kraft psychischer Notwendigkeit das starke, unabweisbare Bedürfnis geltend machen, die verschiedenen Daten, die Gefühls- und Willens-, Anschauungs- und Verstandesleben bieten, zu einer einheitlichen, innerlich konsequenten Weltanschauung zusammenzufassen. Es wäre ein innerlich unwahrer und unerträglicher und darum auf die Dauer unhaltbarer Zustand, mit dem Verstand etwa einer konsequent materialistischen Weltanschauung zu huldigen und sich dabei religiösen Gefühlen nicht zu verschließen. Sowie vielmehr solche inneren Disharmonien zwischen Verstandeserkenntnissen und Gefühlsgewißheiten zum klaren Bewußtsein kommen, erwacht auch das Verlangen, diese Disharmonie zu lösen, die sich widersprechenden Daten auf ihren Wert und ihre Berechtigung zu prüfen und so die gestörte Harmonie wieder herzustellen. Man kann sagen: der Ursprung aller Theologie d. h. aller verstandesmäßigen Bearbeitung der Glaubensvorstellung liegt im Gefühl irgendeiner Disharmonie, in dem Zumbewußtseinkommen irgendeines Widerspruchs zwischen einer Gefühlsgewißheit und der Erfahrung. Darum sind die schwierigsten Probleme, die jene Widersprüche am handgreiflichsten in sich bergen, auch die ältesten aller Theologie und Philosophie. So vor allem das Problem der Theodicee: wie ist die Existenz des Übels und der Sünde in der Welt zu erklären und zu vereinigen mit der Glaubensüberzeugung, daß die Welt Gottes ist, d. h. ihren Ursprung irgendwie in Gott hat? Wie stimmt das Leiden des Frommen zur Gerechtigkeit Gottes? Wie die Gleichgiltigkeit des Weltlaufs gegen Menschengeschick zu Gottes Liebe? Dazu eine Menge anderer: wie ist Gottes Verhältnis zur Welt zu denken? Läßt die absolute kausale Bedingtheit alles Geschehens überhaupt noch Raum für die Vorstellung göttlichen Wirkens? Wie ist die sittliche Freiheit und Verantwortlichkeit zu vereinen mit Gottes Allwissenheit und Allwirksamkeit oder mit der unbedingten Herrschaft des Kausalitätsgesetzes? Wie wird der Mensch frei von Sünde und Schuld? Wie läßt sich sittliche Verantwortlichkeit und Erlösung vereinen? Gibt es eine Prädestination? und was der tiefen und schweren Fragen mehr sind, die alle herausgeboren sind aus dem Konflikt zwischen Gefühl und Verstand und die in jedem

bewußt lebenden Menschen immer wieder von neuem nach einer Antwort schreien.

Hat so der Verstand an diesen wichtigen Punkten sich erst einmal Bürgerrecht im Bereiche des religiösen Vorstellungslebens erworben, so dauert es nicht lange und er geht an seine konsequente Systematisierung nach logischen Gesichtspunkten. Der Inhalt aller, auch der peripherischen Glaubensvorstellungen wird nun begrifflich gefaßt. Man will Gott nicht nur erleben oder seine Güte im Bilde der Vaterliebe sich vorstellen, sondern sein Wesen als das des absoluten Geistes begrifflich bis in alle Tiefen hinein durchdenken. Man will nicht nur in dankbarer Liebe dem überwältigenden Eindruck der Persönlichkeit Jesu sich hingeben und die Befreiung von Sünde und Schuld durch ihn erleben, sondern das Geheimnis seines Wesens mit den Mitteln des Verstandes ergründen und die Notwendigkeit und den Vorgang der Erlösung auch verstandesmäßig einsehen. Alles das geschieht um der eignen Klarheit und um der Auseinandersetzung mit Gegnern willen.

So entsteht allmählich ein ganzes Lehrgebäude, in dessen Sätzen für jede Frage eine Antwort, für jedes Problem eine Lösung sich finden läßt. Die einzelnen Lehrsätze dieses Systems aber sind ein merkwürdiges Zwitterding zwischen reinen Verstandeserkenntnissen und Glaubensüberzeugungen. Aus dieser ihrer Natur erklärt sich nun aber sofort der Anspruch, mit dem sie auftreten: nämlich unfehlbar gewisse und darum absolut normative und autoritative Wahrheiten zu sein. Dieser Anspruch entsteht mit psychischer Notwendigkeit infolge einer nur zu nahe liegenden Verwechselung.

Das Material aller Dogmen d. h. aller durch Kirchenbeschluß als für alle Gläubigen verbindlich anerkannten theologischen Lehrsätze bilden ja die Glaubensvorstellungen. Diesen aber kommt, wie wir sahen, das Prädikat unbedingter s u b j e k t i v e r Gewißheit zu. Das gleiche gilt dann natürlich auch von ihrer verstandesmäßigen Formulierung, nur mit dem Unterschiede, daß hier der Natur der Sache nach eine Verschiebung nach der Richtung hin eintritt, daß diesen Lehrsätzen eine o b j e k t i v e Gewißheit vindiziert wird. Es liegt das einfach darin, daß sie der Verstand geschaffen hat. Der Verstand aber ist diejenige Funktion unseres Geistes, deren Schöpfungen vermöge der unbedingt und allgemein giltigen logischen Gesetze, nach denen sie sich betätigt, auch notwendig objektive Allgemeingültigkeit zukommen muß — sobald kein Verstoß gegen diese logischen Gesetze vorgekommen ist und die Erfahrungserkenntnisse und Vorstellungen, die logisch

verarbeitet wurden, selbst die einwandsfreie Wiedergabe von Erfahrungstatsachen sind.

Von hier aus erklärt sich nun sofort Recht und Unrecht jenes Anspruchs der Glaubenssätze auf allgemeine Geltung. Sie erheben diesen Anspruch mit Recht nur insoweit, als gegen ihre Formulierung sachlich begründete Ansprüche sich nicht erheben lassen. Ist also eine dogmatische Lehrformulierung wirklich der gelungene, allseitig anerkannte begriffliche Ausdruck der Glaubensüberzeugung eines Zeitalters, dann erweist sich eben damit ihre objektive Gültigkeit für diese Zeit. Diese hört aber sofort auf, sowie sich irgendwelcher begründete Widerspruch gegen sie erhebt. Über solchen Widerspruch einfach zur Tagesordnung übergehen und sich auf die bis dahin allgemein anerkannte Glaubensformulierung als auf ein für alle Ewigkeit normatives Lehrgesetz berufen, hieße mit der inneren Wahrhaftigkeit ein arges Spiel treiben und in völliger Unklarheit befangen sein über die psychische Entstehung jener Glaubensformulierungen. Denn die verstandesmäßige Verarbeitung der bildlichen Glaubensvorstellungen ist natürlich durchaus abhängig von dem Schatz und dem Stand der Erkenntnisse ihres Zeitalters. Eine Zeit, die von kausaler Naturbetrachtung noch nichts ahnte, mußte natürlich auch zu anderer begrifflicher Formulierung des Wirkens Gottes kommen, als eine, die von der absoluten Gültigkeit des Kausalitätsgesetzes überzeugt ist. Daraus ergibt sich aber, daß die Wahrheit aller dogmatischen Lehrsätze — und sie teilen dies Geschick mit den philosophischen Spekulationen — stets nur eine Wahrheit auf Zeit, eine relative Wahrheit ist. Ihre Wahrheit gilt nur so lange und so weit, als sie der widerspruchslosen Anerkennung gewiß sind, als sie noch wirklich der Ausdruck allgemeingültiger Überzeugungen sind. Ist das nicht mehr der Fall, dann müssen sie eben durch andere ersetzt werden, die den sonstigen begründeten Erkenntnissen und Überzeugungen besser gerecht werden.

Unsere Zeit ist nun gerade darum so interessant, weil die christliche Religion wieder einmal die ihr zu eng gewordene dogmatische Hülle sprengen und sich eine neue schaffen will. Die altüberlieferten, auch von der Reformation noch festgehaltenen Dogmen werden als unhaltbar empfunden, weil sie mit den Mitteln einer gänzlich anderen Weltanschauung und Denkrichtung, der griechischen, geschaffen sind. Unsere geistige Kultur steht unbeschadet des geschichtlichen Zusammenhangs mit der Antike doch auf wesentlich anderem Boden, unser Denken bewegt sich in anderen Kategorien, das ganze Weltbild und unsere Lebensanschauung sind andere. Das alles kann natürlich nicht

ohne Einfluß bleiben auf das System der Glaubenslehren, das auf anderem Boden gewachsen ist. Andererseits aber ist das Bedürfnis, die religiösen Erlebnisse, deren Gefühlsinhalt jenseits jeder wissenschaftlichen Diskussion steht, zu unserer veränderten Weltanschauung in Beziehung zu setzen, mit ihr auseinanderzusetzen, lebhafter denn je. So sehen wir denn mit dem Erwachen des Selbständigkeitsgefühls unserer Kultur, also etwa seit unserer klassischen Blütezeit im 18. Jahrhundert, eine überaus lebhafte Verstandesarbeit auf dem Gebiete der protestantischen Theologie und Philosophie — denn alle großen Philosophen setzen sich naturgemäß auch mit den religiösen Problemen und dem Christentum auseinander — einsetzen. An sich ist das für das religiöse Gemüt, das schließlich mit einer gewissen Pietät an den überlieferten dogmatischen Formeln hängt, weil es sich in sie einlebte und sie ihm der vertraute Ausdruck seiner innerlichen Erlebnisse wurden, gewiß ein unerquicklicher Zustand, zumal im Anfang die negative Kritik, der Nachweis der Unhaltbarkeit des Überlieferten, überwiegen muß. Aber diese Kritik ist, soll das religiöse Leben nicht an innerlicher Unwahrhaftigkeit zugrunde gehen, notwendig und heilsam. Und der Einsichtige wird sie mit völliger Seelenruhe ihres wichtigen und unentbehrlichen Amtes walten lassen, weiß er doch, daß das eigentliche religiöse Innenleben von ihr gar nicht berührt wird. Nicht um die Religion handelt es sich bei dieser Verstandeskritik, sondern um die Glaubenssätze. An diese aber hat der Verstand ein volles und uneingeschränktes Recht: denn er hat sie geschaffen. Er k a n n also nicht nur, sondern er m u ß sie um der Wahrheit willen durch andere ersetzen, sowie sie ihm von neugewonnenen Erkenntnissen aus als unzureichend erscheinen und er eine bessere Formulierung weiß.

Nach alledem ist deutlich, daß der Anspruch der Kirche auf Anerkennung des Dogmas als eines unbedingt und für immer verbindlichen Lehrgesetzes innerlich unberechtigt ist. Denn er beruht auf einer Verkennung der psychischen Genesis des Dogmas: während den Glaubensdichtungen unbedingte, aber freilich nur s u b j e k t i v e und praktische Wahrheit zukommt, erheben die dogmatischen Glaubenssätze zwar wie alle Verstandesaussagen den Anspruch auf a l l g e m e i n e Gültigkeit, sind aber in diesem Anspruch durchaus bedingt und abhängig von der jeweiligen allgemeinen Geisteskultur. Mit dieser müssen sich auch die Dogmen wandeln, weil sie aus ihr erwachsen sind. Sich auf eine bestimmte dogmatische Formulierung ein- für allemal festlegen, heißt das geistige Wachstum an dem für alle Geisteskultur zentralen Punkte, an der Entwickelung der Religion, unterbinden, ein Versuch, der abgesehen davon, daß er unsittlich ist, weil er die Ver-

leugnung des Wahrheitssinnes, des wissenschaftlichen Gewissens, das sacrificium intellectus fordert, gänzlich aussichtslos ist. Denn geschichtliche Entwickelungen, die innerlich notwendig sind, lassen sich durch Machtsprüche zwar aufhalten, aber nicht abbrechen, weil der treibende Faktor des geschichtlichen Lebens letztlich im Transszendenten liegt.

Die angeblichen sexuellen Wurzeln der Religion.

Von

Medizinalrat Dr. **P. Näcke** in Hubertusburg.

Man hat schon lange die innige Verquickung von Religion und sexuellem Fühlen und Gebaren bemerkt, und wer nur etwas in der Kulturgeschichte heimisch ist, wird fast auf jeder Seite dafür Belege finden. Eine sehr hübsche Zusammenstellung der hauptsächlichsten Daten bringen u. a. Iwan Bloch[1]), Scherr[2]), Rudeck[3]), Laurent und Nagour[4]) usf.

Es steht fest, daß seit Urzeiten und auch heute noch bei vielen sogen. Wilden die Religionsübung mit gewissen orgiastischen Handlungen oft verbunden war und ist, gewöhnlich als Schlußeffekt. Heute ist davon bei Zivilisierten nicht viel mehr zu spüren, aber hier und da zeigen sich doch noch Andeutungen davon. Im Mittelalter freilich war es anders. Da hat besonders der immer mehr aufblühende Heiligen- und namentlich der Marienkult der katholischen Kirche mächtig mitgewirkt, wogegen die sexuell-religiösen Verirrungen der Protestanten doch sehr zurücktreten, was ich besonders gegen Bloch betonen möchte. Wohl finden sich in gewissen frommen Konventikeln ähnliche Erscheinungen einer Verbindung von religiösen mit sexuellen Empfindungen, aber das sind große Ausnahmen, und die süßlichen, nicht selten erotisch angehauchten Gesangbuchlieder der Herrnhuter oder anderer frommen evangelischen Sekten sind bloße Ausläufer der katholischen Hymnen etc., durch die ganze Süßlichkeit der romantischen Zeit mitbedingt.

---

[1]) Iwan Bloch: Das Sexualleben unserer Zeit. Berlin, 1908.

[2]) Scherr: Deutsche Kulturgeschichte.

[3]) Rudeck: Geschichte der öffentlichen Sittlichkeit in Deutschland. Berlin, 1905.

[4]) Laurent und Nagour: Okkultismus und Liebe. Deutsch von Berndt Berlin, 1903.

Es fragt sich zunächst schon bei diesen Erscheinungen: Sind sie der notwendige Ausfluß des Sexuellen und Religiösen oder bestehen zwischen beiden nur gewisse, aber nicht konstante Verbindungen? Die erste Frage würde also lauten: Gibt es Religion ohne sexuellen Hintergrund? Ich glaube dies entschieden bejahen zu dürfen. Es gibt zunächst eine Reihe von Riten, die ursprünglich keine sexuelle Saite erklingen lassen oder nur andeutungsweise und nebensächlich. Ich erinnere hier nur an die assyrisch-babylonischen, ägyptischen, später an die brahmanisch-buddhistischen, ja sogar griechisch-römischen Kulte. Daß sie, namentlich in einer späteren Zeit, auch z. T. einen mehr oder minder deutlichen sexuellen Einschlag aufweisen, ist sicher. Immer zeigt sich dies aber bloß in Anknüpfung an gewisse Gottheiten, die eben das Fruchtbarkeitsprinzip und was damit zusammenhängt darstellten. Daran ändert auch der Umstand nichts, daß solche Gottheiten mit zu den ursprünglichsten gehören und daß sie später mehr in den Hintergrund traten. Aber selbst für die Gebildeten, welche eine gewisse Synthese der verschiedenen Gottheiten zu einer Hauptgottheit zuwege brachten, bildete doch die Erzeugung von allem Lebenden eine wichtige Eigenschaft derselben und ward als solche verehrt. Schon die allmählich sich ausbildende Hierarchie des Pantheons ist ja ein Weg zur Synthese, den ganz auszudenken freilich nur wenigen gelang und speziell in gewissen Geheimkulten, wie z. B. den Eleusynien wahrscheinlich, gelehrt ward.

Also ist zunächst ein Kult in der Hauptsache auch ohne Sexuelles denkbar. Auf der andern Seite, als Komplementär-Erscheinung, sehen wir Sexuelles auch ohne Religiöses bestehen, was bei einer notwendigen Verbindung eben unmöglich wäre. Bei den sexuellen Abnormitäten wie Masochismus, Sadismus, Fetischismus, Onanie etc. findet sich nichts Religiöses vor, wenn nicht einmal zufällig; bei den Homosexuellen hat gleichfalls die abnorme Geschlechtsempfindung mit der religiösen Gesinnung nichts direkt zu tun. Nicht selten dagegen sehen wir Religiosität bekanntlich bei den Epileptikern — meist allerdings nur eine Schein-Religiosität! —, in die sich Sexuelles einmischen kann. „Die Epileptische“, heißt es in einer psychiatrischen Studie[1]), „betet Christus als schönen Mann an, nicht also in seiner Eigenschaft als Heiland.“ Und gleiches dürfte auch bei epileptischen Männern gegenüber der Maria der Fall sein. Beim sog. religiösen Wahnsinn ist Erotisches noch häufiger mitlaufend. Hier ist also eine Durchflechtung beider Elemente gegeben. Im allgemeinen

[1]) Siehe Archivos Brasileiros de Psychiatria etc., 1907, p. 258.

wird man vielleicht sagen können, daß dort, wo die Libido stark vorherrscht, die Religiosität zurücktritt.[1])

Für die nahen Beziehungen von Religion und Geschlechtstrieb wird man wohl auch die Ähnlichkeit von religiöser und sexueller Verzückung anführen. Eine solche ist aber doch nur sehr äußerlich gegeben. Bei beiden scheint das Individuum der Welt entrückt zu sein. In der religiösen Ekstase existiert bloß die eine Idee des Göttlichen, in die sich der Fromme ganz verliert; in der sexuellen dagegen allein das Wollustgefühl, das alles verschlingt. Dort sind alle Körperfunktionen wie gehemmt, hier dagegen akzeleriert etc. Die religiöse Ekstase kann sicher rein für sich bestehen, allerdings auch mit Erotischem sich mischen, während die sexuelle Ekstase nur sexuell bleibt und keinen andern Gott neben sich duldet Also auch hier liegt kein notwendiger Zusammenhang zwischen Religion und Sexuellem vor. Das gleiche geschieht beim Zölibate und den Klöstern, wo bekanntlich Onanie, früher sogar oft fleischliche Vermischung, stark herrscht.

Nun hat kürzlich Schaefer[2]) in sehr interessanter Weise nachzuweisen gesucht, daß eine der Wurzeln der Religion der Phallusdienst ist, der sich fast überall auf der Erde vorfindet. Von dem Phallusdienst lassen sich dann weiter die verschiedenen Orgien, Mysterien, die Lupercalien, die Tempelprostitution usf. ableiten. Schaefer meint, daß schon früh dem primitiven Menschen die Zeugung und die Geschlechtsorgane als etwas Wunderbares vorkamen und dieselben bald deifiziert wurden; die Genitalien speziell zu einem heiligen Symbol, durch das die Gottheit — nicht etwa der Samen, denn das ward erst lange nicht begriffen, wie auch jetzt noch nicht bei den Negern Papuas etc. — die Schaffung eines lebenden Wesens zuwege brachte; daher der Phallus-, Lingamdienst.

Dieser Phallusdienst setzte freilich voraus, daß die Primitiven sehr bald die Genitalien, also Mann und Weib und im Rohen auch die ihnen zukommenden Funktionen unterscheiden lernten. Daher mußte sich das auch in der Sprache als masculine und feminine Wortbildungen kund geben. Von Oefele[3]) sagt daher sehr richtig, das „. . . . kann uns . . . . als letzter Ausläufer der urmenschlichen Naturbe-

[1]) Doch mit Ausnahmen! So sollen nach Krauß die Chrowoten die sinnlichsten Menschen Europas sein, dabei sich aber „wie die tollsten Christen" geberden. Der Romane ist im ganzen sinnlicher und weniger religiös als der Nordländer.

[2]) Schroeder: Im „Alienist and Neurologist". 1907, S. 330.

[3]) v. Oefele: Naturbetrachtung und Naturerkenntnis in der Urzeit. Mitteilungen zur Geschichte der Medizin etc., Bd. II, 1907.

trachtung die Entstehung des grammatischen Geschlechts begreiflich machen. In urmenschlicher Naturanschauung wurde niemals von der Wiese oder der Wolke schlechtweg, sondern nur von dem Wiesenweib oder dem Wolkenweib gesprochen. Aus dieser Vorstellung heraus sagen wir noch heute „die“ Wiese und „die“ Wolke . . . Wie Loret nachgewiesen hat, müssen (sc. wir) ein urägyptisches Wort , das it oder at, wahrscheinlich je nach den Umständen in beider Weise, gelautet haben mag, als Bezeichnung des geschlechtsbereiten Weibes und der entsprechenden weiblichen Geschlechtsorgane ansehen . . . Diese urmenschliche geschlechtliche Betrachtung der Natur muß aber sicherlich viel weiter verbreitet gewesen sein als die Sprachstämme, in welchen sie sich als grammatisches Geschlecht niederschlug, denn merkwürdigerweise ist im äußersten Osten Asiens, wo die Einsilbigkeit und Unveränderlichkeit aller Worte einen solchen Niederschlag zur Unmöglichkeit gemacht hat, die Scheidung nach männlichem und weiblichem Prinzip in Philosophie, Naturbetrachtung und Heilkunde bis auf den heutigen Tag erhalten geblieben. Ich meine damit das Jo und In der Chinesen . . . Die Bezeichnung des männlichen und weiblichen Löffels der Geburtszange ist wohl einer der jüngsten Schößlinge dieser uralten Anschauung . . . Weiter zurück in der Zeit werden wir auf die sumerische Schreibung der männlichen und weiblichen Pflanzen und Steine[1]) geführt. Auch die sumerische Sprache kennt kein grammatisches Geschlecht.“ Wir sehen also, wie gewaltig das Geschlechtliche die Primitiven anzog und zum Nachdenken anregte, um so mehr als ihnen ja nach Essen und Trinken der Beischlaf das einzige Vergnügen war.

Geht man aber näher auf den Ursprung der Religion zurück, so muß man doch sagen, daß der ganze Phallusdienst erst einer späteren Zeit angehört haben kann, als schon ein gewisses Pantheon bestand und die Menschen einen gewissen Grad von Gesittung bereits erlangt hatten. Der Urmensch sah sich zunächst den Unbilden des Klimas, des Wetters und den vielen lebenden tierischen und menschlichen Feinden ausgesetzt. Das erste Gefühl, das ihn beseelte, kann daher nur die Furcht gewesen sein. Demzufolge waren ihm, da er alles beseelte, alle diese Gefahren zunächst feindliche Wesen, Gottheiten, die er beschwichtigen mußte, durch Opfer etc. Diesen Zustand schildert uns Fr. Hebbel in seinem „Moloch“ (1. Akt) sehr gut mit den Worten:

[1]) Siehe hierüber auch Seidel: Die Sexualisation der Gesteine. Mitteilungen zur Geschichte der Medizin etc., Nr. 22, 1907.

„Mesk auf! Das Volk verehrt noch keinen Gott.
Doch hat der Schauer, der des Menschen Herz
In tiefer Einsamkeit beschleicht, die Angst,
Die seinen Geist erfaßt, wenns über ihm
In Wolken laut wird, wenn der Donner rollt
Und Blitze zucken, ihm auch hier die Brust
Mit ungewisser Ahnung einer Macht,
Der seine weicht und jede, längst erfüllt . . ."

So steht denn an der Schwelle der Religion die Furcht, die bösen Götter sind zuerst vorhanden[1]) und zwar in einer Mehrzahl. Die Synthese in **einen** bösen Gott oder in nur wenige feindliche Gottheiten ist erst ein viel späteres Gebilde. Und weiterhin fühlte man dann instinktiv auch das Bedürfnis, diesen feindlichen Mächten gute entgegenzusetzen, als Schützer der Menschen — also aus rein egoistischen Gründen! —, ohne daß jene darum verschwunden wären. Noch in Ormuzd und Ariman, in Gott und Teufel etc. haben wir davon letzte Ausläufer. Und daß diese Persönlichkeiten nur anthropomorphisierte Mächte sind, Synthesen, ist selbstverständlich.

Dieser allgemeine Werdegang ist zwar nur aprioristisch hingestellt, aber viele Tatsachen sprechen doch für seine Richtigkeit. Die wenig zivilisierten Völker haben mehr — und wahrscheinlich auch früher auftretend — böse Gottheiten als gute und die bösen haben zuerst die Übermacht, sind daher die geachtetsten.[2])

Nebenbei sehen wir aber auch, daß die Idee an Gott als solche nicht angeboren sein kann. Nur die Furcht, das Gefühl der eigenen Hinfälligkeit, ist da und erzeugt als Korrelat, dem angeborenen Kausalitäts-Bedürfnis entsprechend, erst seine Götter, zuerst die bösen, dann die guten. Diese vielleicht sogar angeborene (?) Furcht vor den Feinden ist von der gleichen der Tiere nicht zu unterscheiden. Es ist die Furcht des Schwachen vor dem

[1]) Die Zahl der bösen und guten Gottheiten und ihre Natur ist je nach dem Charakter des Volkes verschieden. Man kann daher wohl sagen: Nenne mir Deine Götter und ich sage Dir, wer Du bist. Und das ist ja auch klar, da sie nur Personifikationen der Eigenschaften der bestimmten Völker sind. Daher bleiben bei den liebenswürdigen Japanern die bösen Götter im allgemeinen sehr harmlos.

[2]) Nach Krauß waren die bösen Götter vielfach erst Erfindung der Priester, um das Volk in Schrecken zu halten. Das mag wohl öfters der Fall gewesen sein, da zu allen Zeiten fast die Priesterschaft die Neigung zeigte, die Herrschaft an sich zu reißen.

Starken, die Schutz dagegen sucht. Daher verkriechen sich die Tiere bei Herannahen von Gewittern, bei Erdbeben, Sonnenfinsternissen usf. Diese Idee an die bösen resp. guten Mächte ward dann bei den Primitiven den Söhnen *anerzogen*, so daß ihnen die weitere Gedankenarbeit mehr oder minder abgenommen wurde. Es ist das derselbe Prozeß wie bei uns. *Auch unsern Kindern wird der Gedanke an Gott anerzogen.* Sache des Einzelnen ist es nun, durch weiteres Nachdenken denselben zu vertiefen oder einfach in traditioneller Gestalt anzunehmen. So erscheint mir als niedrigere Stufe die Idee des persönlichen und vermenschlichten Gottes. Höher entwickelt dagegen ist die des unpersönlichen, der Substanz, des νοῦς, des τὸ ἕν. Mag aber nun im Kopf des Einzelnen sich die Gottesidee in dieser oder jener Gestalt ausgebildet finden, so ist doch nie zu vergessen, daß selbst die feste Überzeugung, es gebe einen Gott, einen persönlichen etc., ja sogar das sogen. „innere Erlebnis", welches einen ganz mit Wonne und Überzeugung erfüllt und so manchem als Richtschnur im Leben dient, doch noch *keinen* Beweis darstellt, auch nicht wegen seiner event. guten Wirkungen. Die Idee mit dem Drum und Dran wirkt vielmehr — auch wenn sie ja wahr sein sollte! — als „chronische *Autohypnose*", womit sie natürlich nicht etwa verächtlich behandelt sein soll. Weder für noch gegen das Dasein Gottes lassen sich wissenschaftliche Beweise vorbringen — und andere als solche könnten wir nicht gelten lassen —, noch weniger natürlich über seine Natur. Das ist reine Gefühlssache und wird eben deshalb überall verschieden ausfallen, und *niemand ist zu tadeln, der nicht über eine solche Gefühlssache gleicher Ansicht ist.*[1])

Doch kehren wir wieder zu unserem Thema zurück. Erst *später*, sagten wir, *wurden von den Primitiven die guten Gottheiten als Schutz gegen die feindlichen erdacht* und daher mehr verehrt. *Zunächst aber wohl mehr noch in einer Art von Furcht. Von eigentlicher Liebe war anfangs sicher noch wenig zu spüren*, da dazu schon größere Gesittung gehörte und damit parallel gehend eine tiefere *Auffassung des göttlichen Wesens*. Letzteres *war aber noch keine Synthese, sondern zerfiel in einzelne*

[1]) Wir verstehen es auch, daß *gleiche* Gefühlsaffekte durch die verschiedenartigsten Gottesvorstellungen erweckt werden können und *gleiche* Endeffekte aufweisen, d. h. also, daß der fromme Buddhist, Jude, Christ, Moslem ein *gleich* gottgefälliges Leben führen und sich *gleich* beseligt fühlen kann. Daher Toleranz! Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß wir vergleichend die eine Religionsform höher einschätzen können als die andere, zunächst allerdings nur mit unserem Verstande.

wohltätige Gottheiten, die den verschiedenen Funktionen der späteren synthetischen Gottheit entsprachen.

Sehr schön sehen wir diesen ganzen Prozeß sich in der Shinto-Religion der Alt-Japaner abspielen. Nach der ausgezeichneten Darstellung Revons[1]) gab es hier zunächst böse Götter, die verehrt wurden, später gute; und zwar waren beide Kategorien nur Vergöttlichungen der toten und der lebendigen Natur, wie wir dies noch bei allen wilden Völkern sehen. Erst später traten einige Hauptgötter hervor und das Shinto hat es zu einer monotheistischen Religion überhaupt nicht gebracht, es ist gleichsam in seiner Entwicklung stecken geblieben. So klar wie hier kann man den Werdegang einer Religion nur selten verfolgen. Auch die alten Griechen habon es bloß zu einigen Hauptgöttern gebracht, doch sollen die Mysterien den Monotheismus proklamiert haben, der übrigens in einigen weisen Köpfen schon mehr oder weniger deutlich vorspukte. Auch bei den jetzigen Wilden gibt es meist nur mehrere gute Götter, die den bösen gegenübergestellt werden.

Interessant beim Shinto ist aber auch, daß gleichfalls Phallusdienst vorkommt. Leider erfahren wir nicht — ebensowenig bei den übrigen Völkern —, wann er auftritt. Ja, Krauß[2]) glaubt sogar (S. 162), daß das Shinto sich hauptsächlich auf dem Phalluskulte aufbaue, was mir allerdings nach Revons Darstellung nicht ganz richtig erscheint. Nach Krauß sind in Japan die phallischen Götter die Weggötter, in Latium die Feldgötter, auch die namenlosen Dämonen, die zur Gruppe der Wald-, Feld- oder Fruchtbarkeitsgeister gehören. Daher auch der Beischlaf als Kulthandlung mehrfach vorkommt, nach Laurent und Nagour[3]) (S. 61) dem Islam der Koitus als eine Form des Gebets gilt und die Houris im Himmel die Auserwählten sexuell befriedigen. Phallische Zeichen an Wegen, Brücken etc. kommen auch im heutigen Indien vor. Rohleder[4]) erzählt (S. 101), daß in den meisten Tempeln Roms ein riesiger Phallus aus Gold etc. aufgehängt war, zu dem kinderlose Frauen wanderten in der Hoffnung auf Kindersegen, und mit welchem „die dem Gott geweihte Jungfrau defloriert wurde". Bekannt ist ferner, wie im alten Ägypten sogar die Prinzessin sich

[1]) Revon: Le Shintoïsme. Revue de l'Histoire des Religions. Artikelserie von 1904—1907.

[2]) Fr. Krauß: Anthropophyteia etc., Bd. IV, 1907. Leipzig. Deutsche Verlagsbuchhandlung.

[3]) Laurent und Nagour: Okkultismus und Liebe. Deutsch von Berndt. Berlin, Barsdorf, 1903.

[4]) Rohleder: Vorlesungen über Geschlechtstrieb etc Berlin, Kornfeld, 1907.

Kultes halber im Tempel einmal hingehen mußte. In Griechenland ließen sich (Rohleder, l. c., p. 155) sterile Frauen im Junotempel vom Panspriester die nackten nates geißeln, um fruchtbar zu werden; auch darin steckt noch ein Phallusgedanke, da die Geißel die Stelle des Penis vertritt, wie dies die Geißeln der luperci an den Lupercalien beweisen etc.

Krauß[1]) schildert aber ferner, wie die Japaner ihre Götter auch nach der Richtung hin anthropomorphisierten, daß sie jene männlich, weiblich, Hermaphroditen oder geschlechtslos sein ließen. Sie gerieren sich geschlechtlich wie Menschen, meist in doppelter Rolle, als Mann und Weib. Nach Revon altern die Götter und sterben. Nach Krauß ist der Phallus der häufigste und beliebteste Gott in Japan und bei vielen Phallusgottesdiensten soll es dort sehr anständig zugehen. Doch ist, wie auch sonst, die Vulva nicht weniger in Verehrung, daher sollte man (S. 47) lieber statt von Phallizismus von „Phalloktenismus" reden (von κτεῖς = vulva). In Indien wird so dem „linga" die „yoni" entgegengesetzt. Ich erinnere ferner daran, daß Ebers schon vor Jahren die Bedeutung der Obelisken nicht, wie es bisher geschah und wohl noch geschieht, in der Darstellung der befruchtenden Sonnenstrahlen sah, sondern sie als Phallusbild hinstellte, was in der Tat sehr vieles für sich hat.

Für die kolossale Wichtigkeit der phallischen Idee ist aber noch folgendes aus v. Römer[2]) zu erwähnen, das von Krauß (l. c., S. 17) mit Recht angeführt wird. „Als älteste Götterprinzipien erkennen wir in der indischen Religion: das Wasser (Vischnu) und das Feuer (Çiva). Der Vischnu aber mußte seinem Bruder Çiva einst die Dienste eines Weibes leisten, damit die Welt geschaffen werde. Das Zeichen Çivas war ein Triangel mit der Spitze nach oben (△), das aufwärtsstrebende Feuer versinnbildlichend, wie das umgekehrte (▽), des feuchten Vischnu Symbol, das abwärtsfließende Wasser versinnbildlichte." „Von Römer — fährt Krauß dann fort — weist auch darauf hin, daß also dem Akt der Schöpfung das Zeichen  gegeben worden ist, das bei den Juden zum Symbol Jehovas wurde." Das ist das berühmte Hexagramm, der einfache (es gab auch einen doppelten) Drudenfuß gegen die Hexen[3]). Ich wandte mich an den bekannten Assyrio- und Theologen Alfred

[1]) Fr. Krauß: Das Geschlechtsleben in Glauben, Sitte und Brauch der Japaner. Leipzig, 1907. Deutsche Verlagsgesellschaft.

[2]) v. Römer: Über die androgynische Idee des Lebens. Jahrb. für sexuelle Zwischenstufen, II. Leipzig, 1903, S. 175 ff.

[3]) Bronner: Von deutscher Sitte und Art. München, 1908, S. 156.

Jeremias in Leipzig. Derselbe schrieb mir am 8. Januar h. a., daß △ und ▽ astrologische Zeichen seien. Die Kabbala erkläre das Hexagramm als Kosmos. Trotzdem könne aber auch jene indische Erklärung (v. Römers) richtig sein, da, wie alles Irdische nur ein Abbild des Himmlischen sei, so auch penis und vagina für Mann und Weib. Nun hat namentlich v. Oefele wiederholt jenen wichtigen Parallelismus hervorgehoben. So sagt er z. B. einmal[1]): „Die Wurzel des Astralsystems ist die Anschauung, daß alle Vorgänge in der Welt in Parallelismen verlaufen.“ Dr. Krauß schrieb mir nun bezüglich der Sätze von Jeremias am 13. Januar h. a: „Seinen Ausführungen gegenüber muß man sich erinnern, daß die bewußten Zeichen international sind und in den breitesten Volksschichten vorkommen, die weder von Assyriologie noch von Kabbala irgendeine Ahnung je gehabt haben konnten.“ Dann mag wohl die Astrologie sich dieser Ur-Zeichnungen für ihre Symbolismen und Parallelismen bedient haben. Ich meine sogar, daß die vielumstrittene Svastika: 卐 nur ein Zeichen für Zeugung war und als Amulet etc. diente, wie auch das Auge Jehovas: ◬, das mir gleichfalls phallischen Ursprungs zu sein scheint, worin mir auch Krauß beistimmt, während Jeremias diese Deutung ablehnt. Eine gewisse Bestätigung meiner Ansicht finde ich aber bei Laurent (l. c., S. 36), der sich auf Dupouy stützt: „Dazu kam noch das Auge mit und ohne Brauen, welches bei den Attributen des Osiris an die Seite des Tau trat, um die Beziehungen der beiden Geschlechter anzudeuten.“ Das Tau aber (τ) stellte das männliche Glied dar. Auch das berühmte ägyptische Lebenskreuz: ♀ (ebenso bei den Assyrern) ist ein Zeugungssymbol.

Man verzeihe mir diesen Exkurs, der nur das tiefe Eindringen des Sexuellen nicht nur in die Volksphantasie, sondern auch in religiöse und rituelle Dinge weiter beleuchten sollte. Ich glaube nun, daß der so wichtige Phallusdienst[3]) erst nach Erschaffen der bösen

[1]) v. Oefele: Die Astrologie der babylonischen Heilkunde. Janus, April 1907.

[2]) Ebenso international und zu allen Zeiten findet sich die Figur der Raute als Symbol der Vulva. Jeremias findet sie schon auf babylonischen Zylindern (briefliche Mitteilung) und ich sah sie von den alten Römern, jung und alt auf dem Boden der alten Basilika des forum Romanum eingekritzelt.

[3]) Krauß (Das Geschlechtsleben etc. der Japaner, S. 50) sagt: „Der Glaube oder der geistige Gegenwert des phallischen Kultus beruht darin, daß die Zeugung von zwei Gottheiten überwacht wird, die zueinander in Beziehungen von Mann und Weib stehen und am besten durch ihre Zeugungsorgane, die man zu Land und Wasser findet, dargestellt werden.“ Krauß hat selbst an anderer Stelle (Anthropophyteia III, p. 20 ff.) Beiträge zum Beischlafe als Kulthandlung gebracht, die sogar noch heutzutage Ausläufer bei den Südslaven zeigt.

und guten Götter entstehen konnte nnd zwar ans folgenden Gründen. Der Mensch lebte anfangs noch zu sehr unter dem Drucke von Angst und Furcht. Die ganze Umwelt war ihm ja feindlich und es dauerte gewiß lange Zeit, bis er etwas freier aufatmen dnrfte und sich der ärgsten Feinde erwehrte. Dann erst fand er Zeit, anch sich mehr mit sich selbst zu beschäftigen. Es war ihm schon früh aufgefallen, daß das Wachstum der Pflanzen nnd offenbar auch der Tiere und Menschen wesentlich von der Sonnenwärme abhing. Also ward die Sonne bald Erschafferin und Wohltäterin allen Seins, in heißen Ländern aber auch oft zugleich als Sonnenbrand (Typhon) das Gegenteil. Daher fand der Sonnenkult so früh eine nngeheure Verbreitung. Anch die Sonne ward als Gott vermenschlicht und so finden sich z. B. nach v. Oefele[1]) altägyptische Rezepte gegen seine Erkranknng vor, als er alt wurde. Der Mondkult ist nach demselben Autor[2]) noch älter als der Sonnenkult, und dem Monde werden im allgemeinen schlimmere Dinge nachgesagt als der Sonne. So sind die 13 Tage des Mondwachstums die schlimmen Tage nach assyrischen Begriffen, in welchen alle schlimmen Säfte im menschlichen Körper sich vermehren. Offenbar ist Sonnen- und Mondkult ein dualistischer. Ich möchte daher nach obigem sehr bezweifeln, daß die geistreiche Frau Thumm-Kinzel[3]) Recht hat, wenn sie meint, daß „die hochästhetischen Vorgänge in der Natur, die Erscheinungen der Sonne und des Mondes, die Morgen- und die Abendröte, die Erscheinungen von Blitz, Donner, Sturm und Wind, welche die Anregung geben zu allen religiösen Empfindungen . . .“ Nein, sicher war es nicht das ästhetische Gefühl, das beim Anblick dieser Dinge die Menschen zur Verehrung zwang, sondern nur die Furcht!

Der Mensch sah aber weiter, daß die Erschaffung des Tieres und des Menschen von einem Geschlechtsakte abhing. Er kam jedoch nicht etwa darauf, daß dies durch Einführung des befruchtenden Samens geschieht, sondern sah darin nur eine mittelbare Wirkung einer schaffenden Gottheit. So ward also der Akt als solcher geheiligt und die Instrumente dazu, die Geschlechtswerkzeuge wurden ein Symbol der Fruchtbarkeit des Gottes und daher göttlich verehrt. Man vergesse nicht, daß bei den Primitiven nach der Ernährung und dem Schutze alles sich um das Geschlechtsleben drehte, wie wir

---

[1]) v. Oefele: Zur Quellenforschung des Papyrus Ebers. Archiv für Geschichte der Medizin etc., Bd. II, 1907.

[2]) v. Oefele: „Als Sardanapals Großmutter in Ninive krank ward . . .“ in Medizin für Alle, 1907.

[3]) Frau Thumm-Kinzel: Der psychologische und pathologische Wert der Handschrift, S. 47. Leipzig.

es noch heute z. B. bei den Negern sehen, wo z. Z. der Pubertät vielfach geradezu Kurse für Mädchen und Knaben zur sexuellen Belehrung und besten Ausführung des Beischlafs gegeben werden, dem dann bis zur Verheiratung in freiester und ergiebigster Weise gefröhnt wird.

Wir verstehen also jetzt den Priapuskult. Der Gott der Fruchtbarkeit mußte natürlich ein mächtiger Schutzgott sein, daher seine weite Verehrung, daher der Beischlaf als Kulthandlung, die Tempelprostitution, die freilich sehr bald entartete, etc. Da nun der Mann sehr bald die Oberhand gewann, so mußte auch sein Glied mehr verehrt werden als das weibliche[1]) und das trifft wohl auch meist zu. Der Gebrauch desselben als Amulett lag dann sehr nahe, als Abwehr gegen den Bösen; im Mittelalter ward bekanntlich (siehe schon bei Dante) gegen den bösen Blick die „fica" gebraucht, jene unzüchtige Fingerstellung der rechten Hand. Ja Krauß (Anthropophyteia IV, 1907, p. 162) konnte bei Serben und Chrowoten sogar auf allereinfachste Vorstellungen der menschlichen Genitalien stoßen, „die man als Ansätze zu einem Kult betrachten muß, der jedoch bei dieser Volksgruppe unentwickelt geblieben ist." Hier sprechen nämlich unter Umständen Männer und Frauen zu und von ihren eigenen Genitalien, als wenn es menschliche Wesen wären! Und in einem Referate von Krauß (l. c., p. 437) sucht ein Autor nachzuweisen, daß die Verehrung der „hochheiligsten Vorhaut Christi" in vier Exemplaren (!) in Rom noch als Ausläufer des antiken Priapusdienstes anzusehen ist. Ein weiterer Ausläufer ist sicherlich das jus primae noctis, desgl. vielleicht die noch jetzt hier und da gebräuchlichen Votivgaben in katholischen Kirchen in Form von Genitalien aus Wachs etc. bei Erkrankung der gleichen Organe. Ebenso auch das „Pfeffern, Fitzeln mit der Lebensrute" (siehe Bronner, l. c., p. 26), die sicher den Penis darstellt, wie die Gerte der luperci im alten Rom. Besonders galten oder gelten die Wachholder-, Hasel- und Birkenruten als Lebensrute, um „die damit Gestrichenen frisch, gesund und fruchtbar zu machen". Das Wort „fruchtbar" zeigt also schon den eigentlichen Zweck an. Bronner erinnert weiter, daß Wachholder früher Queckholder hieß und queck, quick hängt mit erquicken zusammen, so viel wie lebendig machen. In Dresden gibt es noch heute einen „Queckbrunnen", wo der Storch, der oben tront, die Kinder aus

[1]) In mittelalterlichen irischen Kirchen sieht man an den Portalen hier und da Frauen in Stein oder Holz abgebildet, die ihre Genitalien vorzeigen. Offenbar um die bösen Geister von der Kirche zu bannen. Auf eine mögliche physiologische Erklärung dieser interessanten Tatsache, nämlich um durch den unangenehmen Geruch die bösen Geister zu vertreiben, habe ich im Archiv für Kriminalanthropol. etc., Bd. 22, p. 275, hingewiesen.

dem Wasser holt! Ja sogar bis in das Märchen von Dornröschen streckt sich das Sexuelle hinein! Es bedeutet nämlich wahrscheinlich nach Bronner „die Erweckung der bräutlichen Erde zu neuem Leben durch den Königsprinzen Lenz“ und zwar durch den Kuß, der hier sicher das Symbol des Koitus darstellt. Aber nicht nur der natürliche Akt ist religiös geheiligt, sondern sogar homosexuelle Akte geschehen sub auspiciis deorum. Nach Dupouy (Rohleder, l. c., p. 322) kamen in Ägypten bei den Mysterien der Iris und des Osiris solche vor; sie spielen sogar bei gewissen Göttern eine Rolle. Die uralten Felsinschriften in Thera beweisen, daß damals die Gottheit zum Zeugen des stattgefundenen homosexuellen Liebesaktes angerufen ward.[1]) Nach einer anderen Notiz[2]) war die dorische Liebe eine geheiligte Institution, und das sicher nicht nur in Sparta. Man denke endlich auch an den puer sacer = kinaeda.

Wir sehen also im Phallusdienst zuerst deutlich ein sexuelles Element in die Religion eindringen, was aber bloß durch die Betrachtung der Natur geschah, also eigentlich dem Religiösen fremd ist. Dieser Phallusdienst ist aber sehr wahrscheinlich — strikte Beweise kenne ich leider nicht — jünger als das Entstehen von bösen und guten Geistern, also kann er nicht eine eigentliche Wurzel der Religion sein, zumal er sich wohl nicht überall nachweisen läßt.

Verfolgen wir nun die Religionsgeschichte etwas weiter, so treffen wir auf einen anderen sexuellen Einschlag, der aber nur auf höherer Entwicklungsstufe erscheint. Wir sahen, daß unter den unzähligen bösen und guten Geistern, die nur menschliche Eigenschaften ins große übertragen darstellen, bald die eine oder mehrere Figuren die anderen an Wert überragen, welche bereits schon eine Synthese verschiedener, aber noch nicht aller Funktionen bedeuten. Handelt es sich um eine gute Gottheit κατ' ἐξοχήν, so wird das ursprüngliche Gefühl von Furcht und Verehrung immer mehr einem solchen der Liebe weichen, natürlich am meisten im monotheistischen System.[3]) Nun ist aber, wie ich mit andern einmal des näheren ausführte[4]), die Liebe zu Gott nur eine sublimierte sinnliche

---

[1]) Siehe Michaelis, § 175! Homosexualität in Sitte und Recht. Berlin 1907.

[2]) In der Politisch-Anthropol. Revue, 1908, Nr. 10, pag. 663.

[3]) Den Übergang sehen wir sehr gut in Jehovah, der fast mehr vom alten Israel gefürchtet als geliebt ward. Auch ihm ist ein Polytheismus vorangegangen, und der heilige Berg Gorizim stammt noch aus der Zeit der Höhen-Anbetung.

[4]) Näcke: Die Gatten-, Eltern-, Kindes- und Geschwisterliebe etc. Archiv für Kriminalanthropol. etc., 20. Band, 1905.

Liebe, die ihren Ursprung durchaus nicht immer verlengnet. Sicher ist es, daß hier wie auch in der Eltern-, Kindes- und Geschwisterliebe das eigentlich Sexuelle für gewöhnlich nicht anklingt, aber in Andeutungen ist es doch vorhanden nnd manchmal bricht es sogar grobsinnlich hervor. Der Fromme denkt nicht selten mit wahrer Inbrunst an Gott, hierbei oft den Nächsten vergessend, wünscht Gott stets nahe zu sein, möchte ihn womöglich nmarmen, küssen, ihm persönliche Opfer bringen etc. nnd kann sogar vielleicht Anklänge an Eifersucht zeigen. Niemand wird hier eine Verwandtschaft mit dem Gebaren eines Liebenden dem Geliebten gegenüber verkennen, mindestens ein starkes Anklingen daran. Betrachten wir die Geschichten der heiligen Männer und Frauen, so treten nicht selten noch bedenklichere Erscheinungen auf, dio mehr oder weniger stark sexnell gefärbt sind. Da wird z. B. direkt von der Hochzeit einer Heiligen mit Jesu gesprochen, geträumt, von „brünstigem" Umfahen, In-sich-aufnehmen, im ekstatischen, von einer Art Wollust betonten Zustande, so daß nur eine Linie die Allegorie von der Wirklichkeit trennt. Das wird noch deutlicher dadurch, daß bekanntlich, medizinisch gesprochen, sehr viele Heilige hysterisch waren, wie z. B. die H. Therese, der H. Franz v. Assisi etc., und in diesem Zustande, wie man weiß, das Sexuelle eine immerhin große, wenn auch lange nicht die alleinige Rolle spielt. Nach Steingießer (Rohleder, l. c., p. 155) war der H. Alphons von Lignori bis in sein höchstes Alter das klassische Beispiel eines pervers veranlagten Menschen, trotz täglicher Kasteiungen immer sexuell erregt und Masochist, was nns eigentlich schon seine berüchtigte, auf die Spitze getriebene und mit allem Raffinement geschriebene sexuelle Kasuistik in seiner Moraltheologie, die noch heuto großes Ansehen genießt, beweist. Nach Steingießer waren sogar die meisten Heiligen sexuell mehr oder minder abnorm, was aber doch wohl zu weit gegangen ist.

Einen Grund für dieses starke Anklingen des Geschlechtlichen nannte ich schon: die Hysterie. Doch kann es auch bei Neurasthenie und verwandten Zuständen eintreten, aber auch einmal ohne solche bei Personen, die bei großem Geschlechtstrieb keusch leben mußten, wo also die libido sich wenigstens der Phantasie bemächtigte und auf Abwege geriet. So sehen wir denn, daß Heilige dio Mutter Gottes, heilige Frauen aber Jesum geradezu als Braut resp. Bräutigam erkoren. [1])

[1]) Félicien Rops hat eine kleine Radierung gemacht, betitelt: L'amante de Christ. Eine Frau stürzt sich zu Füßen des gekreuzigten Jesus und Blut aus seinen Wunden träufelt auf sie herab.

Schon diese Worte, die immer und immer wiederholt werden, denten ein sexuelles Fühlen an, das immer bewußter als solches sich vordrängt, wie denn auch ein Brantstand, besonders wenn er länger währt und zwei junge, kräftige Personen betrifft, so gut wie stets allmählich sexuelle Gefühle auslöst, so daß das Bestehen einer rein platonischen Liebe, wenn Liebe wirklich Liebe ist, wohl zn den Unmöglichkeiten gehört.

An dieser speziellen sexuellen Färbnng ist nun die katholische Kirche nicht schuldlos, die immer mehr den persönlichen Marienknlt einführte, Jesum ex officiis als Seelenbräutigam hinstellt und anch in ihren Hymnen nnd Gesängen oft genng anf ein direktes sinnliches Verhältnis anspielt. Siehe hierüber besonders das interessante Kapitel: „Die öffentliche Sittlichkeit in der Kirche“ bei Rudeck[1]). Das mußte natürlich mehr und mehr der Menge in Fleisch nnd Blnt übergehen, besonders bei Überspannten, Nervösen, kurz bei Neuro- und Psychopathen aller Art.

Die protestantische Kirche hat sich im ganzen von solchen Exzessen ziemlich frei gehalten, da durch Lnther der Marien- nnd Heiligen-Kult abgeschafft und Jesus nicht mehr als Seelenbräutigam verherrlicht ward. Nnr in der sentimentalen Zeit der Romantik gab es Sekten, die in ihrem süßlichen Wesen direkt ein sinnliches Verhältnis zn Christus anstrebten, wie es z. B. verschiedene Gesangbuchlieder der Herrnhuter beweisen. Ja es kam sogar in frommen Konventikeln, z. B. dem der Frau v. Krüdener, nach den Andachten nnd bei denselben zu skandalösen Szenen, die sich aber physio- und psychologisch erklären lassen und wichtig für die Genese gewisser orgiastischer Vorgänge erscheinen, weshalb ich hier die Sache etwas näher beleuchten muß.

Vorbedingung zu allen solchen Exzessen ist nämlich zunächst Anwesenheit beider Geschlechter. Alle Gemüter sind nach dem Einen, z. B. anf Jesum, gerichtet. Durch lange Predigt, endlose Gesänge werden die Anwesenden ermüdet und verfallen um so leichter in eine Art von ekstatischem Znstand. Sie wissen sich alle Eins in Einem, fühlen sich immer mehr als Schwestern und Brüder und es liegt dann nahe, daß anch dadnrch sexuelle Anziehungen eintreten können, um so mehr als es wahrscheinlich ist, daß in der Ekstase anch die Genitalsphäre gereizt wird, indem ein mächtiger Affekt, hier durch übertriebene Religiosität, leicht einen Reiz auf die im nnteren Rückenmarke belegenen Genitalzentren anszuüben vermag. Darauf deuten namentlich die oft sehr sinnlichen Halluzinationen der ekstatischen Heiligen beiderlei Geschlechts, die kaum eine andere Erklärung znlassen.

[1]) Rudeck: Geschichte der öffentlichen Sittlichkeit in Deutschland. Berlin, Barsdorf, 1905, S. 249 ff.

In dieser Ekstase ist aber weiter die moralische Hemmung gelockert oder gar aufgehoben und so kann es sehr wohl einmal zu sexuellen Exzessen nnter dem Deckmantel der Frömmigkeit kommen und zwar auch ohne daß es ursprünglich etwa beabsichtigt war. Man glaubt nicht etwa dadurch Gott zn dienen, sondern die Handlung ist nnr ein Ausfluß eines überreizten und ermüdeten Gehirns.

Noch weitere physikalische Umstände erleichtern das Geschehnis. Gewöhnlich finden solche Szenen nicht in Kirchen, sondern in Zimmern, Sälen statt, wo dnrch die Anhäufung der Menge, auch schon durch die Lichter, die Lnft bald sich verschlechtert. Schon hierdurch allein muß sich die Kohlensäure im Raume ansammeln, und wir wissen, daß diese oder die abnehmende Menge von Sauerstoff im Blute reizend auf die spinalen Genitalzentren wirkt. So entstehen dann leicht wollüstige Phantasien mit ihrem Gefolge. Noch mehr reizt aber in gleicher Richtnng vielleicht der penetrante Anthropingeruch, der sich ansammelnde Schweißgeruch, der besonders bei gewissen Disponierten sexuell erregt. Die Schweißabsonderung wird aber durch inbrünstiges Beten, Singen und Sich-konzentrieren etc. sicher vermehrt, nicht weniger auch etwa dnrch gewisse einförmige Körperbewegungen bei einigen Riten, namentlich der Moslim. Wie der Schweiß wirkt aber anf viele auch das Abbrennen von Weihrauch und ähnlichen Harzsubstanzen sexuell anregend. Endlich kommt noch ein weiteres Moment hinzu. Bei einer islamitischen Sekte des Antilibanon z. B. wird nach dem Gottesdienste das Licht ausgeblasen und das Dunkel der Nacht kommt natürlich der Venus doppelt zustatten, indem dadurch die letzten moralischen Hemmnisse beseitigt werden und das sich etwa noch regende Gewissen durch die „Anonymität“ — s. v. v. — beruhigt wird.

Überall, wo wir nun Orgien sich an religiöse Riten anschließen sehen, sind alle obigen physio-psychologischen und physikalischen Momente mehr oder weniger vorhanden, die aber mit der Religion selbst nichts zu tun haben. Daher sehen wir z. B. dort, wo nur Männer den eigentlichen Gottesdienst besnchen dürfen, wie z. B. bei den rechtgläubigen Mohammedanern, oder wo den Frauen, wie bei den Jnden, nur bestimmte Lokalitäten angewiesen sind, solche Exzesse nicht vorkommen. Dagegen geht es wild in den indischen Tempeln zn, wo die Nautsches alle Reize der Houris entwickeln nnd die ursprünglich heilige Tempelprostitution eine ganz gemeine Art der Ausschweifnng geworden ist. Ähnlich war es bei den Dionysien[1]) und der

[1]) Über die Dionysien spricht sich Meyer (Die Ursachen der Geisteskrankheiten, Jena, Fischer, 1907, p. 231) so aus: „Die Dionysosfeier bestand in nächtlicher

Adonisfeier der Alten, wo die Musik und die heftigen Bewegungen auch sexuell wirkten. Die Adonisfeste waren schließlich gemeine Feste der Venus vulgivaga geworden (Laurent, l. c., p. 49), wie auch jetzt noch gewisse erotische Sekten in Rußland die gemeinsten Ausschweifungen unter der Etikette von Religionsübungen betreiben. Selbst bei den Negern, wo gemeinsame eigentliche Gottesdienste für beide Geschlechter kaum je stattfinden[1]), kommt es nicht zu solchen Exzessen, obgleich der Schwarze bekanntlich ein „Geschlechtsmensch" κατ ἐξοχήν ist. Würden bei den religiösen Übungen der islamitischen fanatischen Derwische, der „Heuler, Springer, Tänzer etc." Frauen zugegen sein, so wären sicherlich auch sexuelle Exzesse zu verzeichnen, besonders wenn dabe — sie verzehren bisweilen widerliches Viehzeug, Glasscherben etc. oder verwunden sich mit Schwertern etc. — Blut fließt, welches, wie man weiß, den in jedem schlummernden sadistischen Keim aufstachelt. Liebe und Grausamkeit reichen sich nur zu oft die Hand! Bei den Derwischen etc. sind es die unendlich oft wiederholten einförmigen Anrufungen des Propheten unter monotoner betäubender Musik und gleichen, einfachen Körperbewegungen, die allein schon jeden in einen Zustand des Taumels bringen können, der dann leicht in Ekstase übergeht.

Ähnliche Vorgänge spielten sich bei den Flagellanten des Mittelalters ab. Es ist bekannt, daß, da meist in den Umzügen Männlein und Weiblein und noch dazu halbnackt folgten, grobe Ausschweifungen etwas sehr Gewöhnliches waren. Auch hier mußte das fließende Blut die Geschlechtsgier noch mehr anfachen und die Flagellation selbst als solche wirkte schon sexuell erregend auf viele masochistisch Veranlagte. Auch in dem mittelalterlichen Hexen- und Bessenseins-Glauben sehen wir religiöse und erotische Momente miteinander verbunden.

Vereinigung von Frauen, die . . . rasende Tänze ausführten, von der Musik der phrygischen Flöten zum Wahne entfacht und in Ekstase versetzt, in der sie meinten, ihre Seele vom Körper losgelöst, dem Gotte zu vereinen." Ganz scheint mir die Schilderung nicht zu stimmen, da bei den Dionysien sicher auch Männer da waren und sie auch am Tage gefeiert wurden.

[1]) Prof. Dr. Weule in Leipzig schrieb mir am 24. Februar 1908 speziell bez. der Neger folgendes: „. . . Zunächst, was ist Gottesdienst? Sie rechnen doch wahrscheinlich auch die Gottesurteile hinzu? Bei denen spielt aber die Frau doch eine sehr große Rolle. Und nun gar erst beim Baum- oder Feuerkultus. Nehmen Sie einmal her: Schinz, „Deutsch-Südwestafrika". Dort können Sie des langen und breiten lesen, daß die älteste Haustochter die Hüterin des ewigen Feuers ist, das zwischen Kraal und dem verehrten Baume brennt. Und ähnlich wird das wohl noch an vielen anderen Stellen sein."

Bekannt ist ferner, daß bei den Wallfahrten in katholischen Ländern noch heute, allerdings nicht während der Prozession selbst, sondern abends, in der Dnnkelheit nnd bei der Promisknität, mit oder ohne Znhilfenahme von Alkohol, von Ermüdnng etc. fleischliche Lüste vielfach befriedigt werden, so daß etwaige Erhörungen der Gebete nm Kindersegen sich auf sehr natürliche, meist aber illegitime Weise erklären. An solchen Exzessen ist die Religion als solche nnr sehr indirekt beteiligt, sondern es sind vor allem die Anhäufungen von Männern und Weibern — letztere oft sehr verdächtiger Artl — in gemeinsamen Räumen daran schuld. Man lese hierüber nur z. B. die klassischen Schilderungen Zolas in „Lonrdes". Die großen Wallfahrtsorte sind durchaus nicht immer Orte der Askese nnd Anbetung, sondern schon lange ein Anziehungspnnkt für die leichtgeschürzte Venus geworden. Hier finden dann dieselben Exzesse statt wie auf den großen Märkten, Jahrmärkten; man denke z. B. an die riesigen Orgien des größten Jahrmarkts der Welt in Tantah im Nildelta, zu Ehren eines mohammedanischen Heiligen, die uns Wachenhnsen in seiner Novelle „In der Nilbarke" so trefflich schildert. Hier ist noch der Übergang von religiösem Feste znm bloßen Jahrmarktstrubel zu sehen während nnsern Jahrmärkten, die im Mittelalter noch ihren Ursprung von Heiligenfesten nicht verlengneten, dies schon längst verloren ging, Hier geht das nackte Fleisch ohne Verbrämung spazieren und alles ist danach angetan, die Fleischeslust anzuregen: die Feststimmung, die vielen Weiber, die Musik, der Lärm, besonders aber der Teufel Alkohol der anch hier die Rolle des Kupplers spielt.

Wir haben also gesehen, daß, wo auf einer späteren Gesittungsstufe die Religion einen sexuellen Einschlag erhält, dies an sich nicht notwendig erscheint, sondern immer eine Entartung, einen Auswuchs bedeutet. Der Phallusdienst auf einer früheren Kulturstnfe ist zwar organischer mit der Religion verwachsen als der obige Einschlag, aber auch nicht direkter Ansfluß der Religion selbst.

Ich glaube, daß, obgleich ich dieses Thema noch weiter ausspinnen könnte, da es in der Tat schier nnerschöpflich erscheint, das von nns Mitgeteilte dem Leser schon genügen wird, um die Hauptrichtungslinien nnserer Abhandlung zu illnstrieren. Das Ergebnis unsrer Betrachtungen führt uns aber zu folgenden Sätzen:

1. Als das Ursprünglichste in der Religion sehe ich mit andern nur die Furcht vor dem Starken, Drohenden, eine Furcht, die sich von der angeborenen (?) Furcht des Tieres bei gleichen Anlässen nicht differenzieren läßt.

2. Diese vielleicht angeborene Furcht verlangt beim sicher eingeborenen Kausalitätsbedürfnis des Menschen eine Erklärung und diese findet sich in der *Schaffung erst böser, später guter Geister* oder Wesen, die einzelne vermenschlichte Eigenschaften darstellen.

3. Eine angeborene Gottesidee muß ich folglich ablehnen. *Jede Gottesidee ist nur ein sekundäres Gebilde des Menschen,* daher auch *dem Entwickelungsgesetze unterworfen.*

4. Erst *nach* Schaffung böser und guter Gottheiten scheint der Phallusdienst sich ausgebildet zu haben, als eine Verherrlichung des wunderbaren Zeugungsaktes, der einer *direkten* göttlichen Einwirkung zugeschrieben wird. Hier ist das erste Eindringen des Sexuellen in die Religion zu konstatieren, aber es ist kein notwendiges, da dieser Kult öfter zu fehlen scheint und zwar scheinbar nicht etwa bloß durch späteres Beseitigt- und Vergessen-Werden. An den Phallusdienst knüpfen sich nun öfters grobe sexuelle Exzesse.

5. Viel später, wenn es eine Hierarchie der Gottheiten gibt und mehr und mehr eine Synthese eingetreten ist, tritt wahre Gottesliebe ein, die zwar auch einer sexuellen Wurzel, wie jede Liebe überhaupt, entspringt, aber in ihrer höchsten Reinheit kaum noch einen Hauch ihres Ursprungs verrät. Wo diese Liebe zu Gott durch Zeit oder Umstände entartet, tritt der sexuelle Umstand roher hervor und es können dann auch hier sexuelle Orgien entstehen.

6. Ist die aufgezählte Chronologie der Tatsachen richtig, so erkennen wir, daß *die Religion als solche keine eigentlichen sexuellen Wurzeln hat, wohl aber später einige sexuelle Zweige ansetzen kann oder,* besser gesagt, *aufgepfropft bekommt* und zwar in einer früheren Kulturstufe im Phallusdienst, in späterer Zeit in einer Entartung der Liebe zu Gott.

7. *Alles, was man gemeiniglich als sexuelle Wurzeln der Religion hingestellt hat,* ist also nur sekundäre *Berührung und Durchflechtung, kein eigentliches Wurzelwerk.* Ich kann also *Lomer*[1]) nicht oder nur sehr bedingt Recht geben, wenn er sagt: „ . . (so ist) die sexuelle Energie aber auch die Quelle, aus der die religiöse Andacht gespeist wird. Beide wachsen aus verwandter Wurzel, bei beiden ist die sexuelle Erregung, das Hauptsammelbecken der Energie', aus dem sie schöpfen." Er fügt dann hinzu, daß bei Bismarck in Zeiten erzwungener (sexueller) Enthaltsamkeit „in Ermangelung des natürlichen Spannungsausgleichs eine vermehrte Um-

[1]) *Lomer:* Bismarck im Lichte der Naturwissenschaft. Halle. Marhold. 1907, S. 106.

setzung in psychische und religiöse Energie" eintrat, ein Satz, der den vorigen illustrieren sollte, gewiß aber schwer zu beweisen wäre. Havelock Ellis[1]) spricht sich schon vorsichtiger aus: „Der sexuelle Trieb ist nicht, wie manche sich eingebildet haben, die einzige Wurzel der mächtigsten aller menschlichen Regungen, der glänzendsten menschlichen Fähigkeiten von Mitgefühl, Kunst und Religion . . . kann eine so große Kundgebung nicht auf eine einzige Quelle zurückgeführt werden." Ich glaube vielmehr, wie gesagt, daß die Religion ursprünglich ohne sexuelle Wurzel bestand.

[1]) Havelock Ellis: Geschlechtstrieb und Schamgefühl. Würzburg, 1907, S 377.

Zur Methode religionspsychologischer Forschung.

Von

Pfarrer Lic. **Freytag** in Reichenberg (Westpreußen).

Im elften Heft des ersten Bandes dieser Zeitschrift stand ein Aufsatz, der nicht ohne Widerspruch bleiben darf, soll er nicht die üble Folge haben, daß durch ihn die religionspsychologische Forschung, wie die Zeitschrift sie vertritt, in Mißkredit kommt. Ich meine den Aufsatz über „Philosophie und Religion" von Dr. Joseph von Neupauer. Der Verfasser geht von dem Satze aus, daß die Religion nicht, wie man gemeinhin annimmt, eine Schöpfung des Volksgeistes sei, der die Theologen nur die Form gegeben hätten, sondern daß sie früher eine Schöpfung der Staatsmänner und Philosophen gewesen, später aber zu einer Schöpfung der Theologen geworden und dem Volke nur aufgezwungen sei, und kommt zu dem Schluß, daß die Philosophen den Einfluß in religiösen Dingen zurückgewinnen müßten, um dem „modernen" Geist die Wege zu bahnen, da von den Theologen und den Konfessionen nichts zu erwarten sei.

Es ist nun nicht meine Absicht, mich mit diesen Anschauungen des Verfassers über Entstehung und Weiterbildung der Religion auseinanderzusetzen, die übrigens so neu nicht sind, wie er anzunehmen scheint, sondern sehr lebhaft an die Anschauungen Thomas Hobbes († 1679) und Bolingbrokes († 1751) erinnern. Eine solche Auseinandersetzung ist schon deshalb nicht nötig, weil wirklich nicht zu befürchten ist, daß jene Anschauungen heute in der wissenschaftlichen

Welt viel Anklang finden könnten. Wohl aber ist es nötig, die Art der Beweisführung des Verfassers und die derselben zugrunde liegende religionspsychologische Beobachtung zu beleuchten, um zu zeigen, auf wie schwache Grundlagen derselbe seine Behauptungen gegründet hat. Die Absicht dieser Beleuchtung ist dabei nur die, gegen eine Oberflächlichkeit zu protestieren, die der jungen Wissenschaft der Religionspsychologie nur zum Schaden gereichen kann.

Der Verfasser sucht seine Behauptungen so zu stützen, daß er ersten nachzuweisen sucht, daß die Religion keinem ursprünglichen Bedürfnis des Volkes entspreche, und daß die Theologen unfähig seien, „für vernünftige religiöse Begriffe und deren Verbreitung zu wirken." Beides sucht er auf dem Wege der Beobachtung zu beweisen.

In Niederösterreich und in den Alpenländern hat der Verfasser versucht, durch Gespräche mit Bauern und Arbeitern zu ermitteln, welches die religiösen Überzeugungen des Volkes sind. Er hat dabei gefunden, daß das Volk „durchaus skeptisch ist und an den kirchlichen Gebräuchen ein rein ästhetisches Gefallen hat, ohne aber eigentlich religiös zu empfinden". Der Bauer entschuldige sich förmlich, daß er die Kirche besuche, weil er daran gewöhnt sei und weil er nur dort seine Angehörigen treffen könne, er werfe die Frage auf, ob es einen Gott, ein Jenseits, eine Unsterblichkeit der Seele gebe, ob die Entstehung der Welt ohne Gott denkbar sei, ob die Sicherheit von Leben und Gut nicht darunter leiden würde, wenn man nicht Strafe im Jenseits fürchtete. Daraus schließt von Neupauer, daß es mit dem Religionsbedürfnis des Volkes nicht weit her sein könne. Schon hier fällt auf, daß der Verfasser den Zweifel an einzelnen Dogmen für ein Zeichen mangelnden Religionsbedürfnisses hält. Nachdem der Verfasser dann konstatiert hat, daß es bei den Arbeitern noch schlimmer, „oder, wenn man will, besser" sei, da bei ihnen die Atheisten nach Millionen zählten und meist die besten Arbeiter die freisinnigsten seien [1]), fährt er fort: „Daneben gibt es allerdings gläubige Menschen genug, aber man muß sich doch fragen, ob die Anhänglichkeit an religiöse Lehren und Gebräuche wirklich in der menschlichen Natur wurzelt oder künstlich gezüchtet werden muß. — Es gibt viele Menschen, welchen der Glaube an einen Gott und an das Walten einer göttlichen Gerechtigkeit ein Trost ist, aber der Glaube an die Gesamtheit der religiösen Lehren einer Kirche ist wohl kaum bei jemand anzutreffen." — Hier weiß man wirklich nicht, was der Verfasser eigentlich beweisen will.

[1]) Man vergleiche dazu einmal Werner Sombart, Das Proletariat (1906), besonders S. 75ff., wo diese Erscheinungen wesentlich anders beurteilt werden.

Während er im ersten Satz den Glauben von der künstlichen Züchtung desselben abhängig machen möchte, unterscheidet er im zweiten ganz richtig den Glauben in bezug auf gewisse einfache religiöse Vorstellnngen und den Glauben an die Gesamtheit der kirchlichen Dogmen. Will er nun behaupten, daß auch jener nur künstlich anerzogen sei, oder soll trotz des Anerkenntnisses, daß auch anßerhalb der Kreise der Dogmengläubigen gläubige Leute vorhanden sind, das Fehlen des Dogmenglaubens als Beweis für den behaupteten Mangel einer religiösen Naturanlage des Menschen gelten? Ist jenes erstere seine Meinung, so ist das eine beweislose Behauptung. Denn wenn er auch nachgewiesen hätte, daß dem Bauern viele Sätze des Glaubens wankend geworden, daß in der Arbeiterwelt die Atheisten zahlreich sind, so mnßte er doch zunächst untersuchen, ob dieses der normale Znstand des Menschen ist, oder ob darin nicht eine Verkümmerung des ursprünglichen Wesens infolge moderner Einflüsse stattfindet. Erst dann ließe sich über den Ursprung der Glaubensvorstellungen der noch gläubigen Leute urteilen. Geht aber seine Absicht auf das zweite, dann ist der Mangel einer völligen Übereinstimmung mit der Gesamtheit der kirchlichen Lehren dem Mangel an religiösem Bedürfnis gleichgesetzt, oder mit anderen Worten Dogmenglaube und Religiosität identifiziert, eine Auschauung, von der sich los zu machen doch die erste Voraussetzung aller religionspsychologischen Forschung ist.

Doch gehen wir lieber näher auf die den Behauptungen des Verfassers zugrunde liegenden Beobachtungen ein. Dieselben beruhen auf seinen Gesprächen mit Bauern in Niederösterreich nnd in den Alpenländern, und da er seine Studien in diesen beiden verschiedenen Gebieten gemacht hat und zwar nicht bloß bei jungen, sondern auch bei alten Leuten, deren Schulzeit über das Jahr 1848 zurückreicht, so meint er, sagen zu können, „es wird ziemlich überall so sein, wie bei uns“. — So spricht nicht die Wissenschaft, so spricht der krasseste Dilettantismus. Ist es schon ein wnnderliches Unterfangen, durch gelegentliche Gespräche so schwierige Gebiete wie das des religiösen Innenlebens erforschen zu wollen, zumal bei Leuten, die von Haus aus wenig geneigt sein dürften, dem Fremden, besonders dem gebildeten Manne ihr Inneres zu erschließen, und denen es außerdem nur selten gegeben ist, das was sie am tiefsten bewegt, in Worten auszudrücken[1]), so ist es völlig unerlaubt, die Erfahrungen eines so beschränkten Beobachtungsgebietes zn verallgemeinern und daraus Folgerungen mit An-

[1]) Vergl. dazu den kleinen Aufsatz „Stumme des Himmels“ in Heft 6. Jahrg. 1908 der „Dorfkirche“.

spruch auf Allgemeingiltigkeit derselben zu ziehen. Hier beweist der Verfasser, daß ihm die Forschungen der neueren Zeit auf dem Gebiet der religiösen Volkskunde ganz unbekannt sind, die längst ergeben haben, daß trotz mancher gemeinsamen Züge das religiöse Leben des Volkes in den verschiedenen Ländern und Landschaften ein wesentlich verschiedenes ist, beeinflußt durch Stammeseigentümlichkeiten, Geschichte, Lebensverhältnisse usw., so daß Beobachtungen, die auf einem Gebiet gemacht sind, keineswegs für das andere gelten. Das hat die reiche Literatur der religiösen Volkskunde von Gebhardts „Zur bäuerlichen Glaubens- und Sittenlehre" (1885) bis herab zu den zahlreichen einschlägigen Schriften, wie sie aus dem Kreise der Theologen, die sich hauptsächlich um die „Monatsschrift für die kirchliche Praxis" (seit 1907 „Evangelische Freiheit" betitelt) und neuerdings um die „Dorfkirche" sammeln, herausgegeben sind, teils als Aufsätze in den genannten Zeitschriften, teils als selbständige Bücher, längst bewiesen. Da haben Männer, die jahrelang unter dem Volke lebten, die Ergebnisse ihres Studiums des religiösen Lebens des Volkes niedergelegt, aber was sie geben, haben sie in richtiger Erkenntnis der Beschränktheit ihres Beobachtungsgebietes geboten als Darstellungen des religiösen Lebens des hessischen, thüringischen, elsässischen, niedersächsischen, westpreußischen usw. Bauern, sich dessen wohl bewußt, daß erst am Ende einer langen Reihe solcher Einzeluntersuchungen eine Feststellung allgemein gültiger Gesetze möglich ist.

Naturgemäß sind es gerade Theologen gewesen, die bisher das Gebiet der religiösen Volkskunde gepflegt haben, denn selten nur ist es einem Angehörigen anderer gebildeter Kreise vergönnt, in so lange andauernder enger Verbindung mit dem Volke zu leben, als dies für sie ihr Amt bedingt. An ihrer Arbeit vorüber zu gehen und statt dessen nur allein auf die beschränkte Einzelbeobachtung sich zu stützen, ist jedenfalls ein Verfahren, das von vornherein die Gewinnung allgemein gültiger Erkenntnisse unmöglich macht.

Fast noch schlimmer steht es mit dem Beweis, den von Neupauer für die Behauptung der Untauglichkeit der Theologen für die Verbreitung vernünftiger religiöser Begriffe beibringt. Diese beruht nach ihm auf ihrer Unfreiheit, und für diese bringt er zwei Beweise, einen aus der katholischen und einen aus der evangelischen Kirche. Dort habe Schell sich zum schriftlichen Widerruf bestimmen lassen, weil sein Amt und sein Unterhalt auf dem Spiele stand, hier habe ein Kandidat, den der Verfasser kennen lernte, ihm auseinandergesetzt, daß er an die göttliche Natur Christi nicht glaube und für die Marienver-

ehrnng kein Verständnis habe, aber am nächsten Morgen bei seiner Probepredigt nicht nur vorschriftsmäßig das Apostolikum gesprochen, sondern sich in einer enthusiastischen Schilderung des Glücksgefühls ergangen, das ihn erfülle, wenn er der innigen Glaubensgemeinschaft gedenke, die ihn mit den Versammelten verbinde.

Es kann nnn nicht meine Aufgabe sein, die Motive zu untersuchen, die Schell zur Vollziehung des Widerrufs bewogen haben. Daß es wirklich nur die rein äußerlichen sind, die von Neupaner hervorhebt, glaube ich nicht. Es dürften doch auch bei einer solchen „löblichen Unterwerfung" noch Imponderabilien mitwirken, die der oberflächlichen Beobachtung entgehen. Immerhin darf der „Fall Schell" als ein typischer angeführt werden. Ganz anders liegt die Sache in dem anderen Fall. Der probepredigende Kandidat aus der Bekanntschaft des Verfassers ist wirklich nicht der Typus des evangelischen Theologen. Dafür kann ihn nur der halten, dem die heutige Theologenwelt recht fremd ist. Dabei ist noch manches von dem Bilde, wie es der Verfasser zeichnet, hinwegzunehmen, weil es nicht dem Kandidaten, sondern dem Beobachter zur Last fällt. Daß der Kandidat für Marienverehrung kein Verständnis hat und doch das Apostolikum spricht, ist für den Protestanten kein Gegensatz, da kein Protestant bei diesem Bekenntnis an Marienverehrnng denkt. Bedenklicher könnte der Gebrauch des Apostolikums seitens des Kandidaten bei seiner christologischen Anschauung sein. Doch wird man, wenn man billig die Stellnng des Apostoliknms im Gemeindegottesdienst und seine kirchenordnungsmäßige Geltung erwägt, auch hier kaum einen Vorwurf erheben können. Jedenfalls nicht den, der dem Verfasser im Sinne zu liegen scheint. Denn wenn er den Theologen den Vorwurf macht, wegen ihrer Gebnndenheit an die Satzungen der Kirche nicht frei ihre Überzengung zu vertreten, so übersieht er, daß der Theologe, der das Apostolikum als Gemeindebekenntnis nicht mehr zu sprechen vermag, gar nicht erst in die Lage käme, eine Wirksamkeit in der Gemeinde zu üben, und übersieht zugleich, daß das Bekenntnis im evangelischen Gottesdienst nicht sowohl im dogmatischen Sinne zu verstehen ist, als vielmehr als ein Zeugnis des Heilsglaubens, der die alte Kirche nnd die heutige Kirche in gleicher Weise erfüllt, mag auch die Form, in die jene diesen Glauben kleidete, dem modernen Denken nicht immer ganz konform erscheinen.[1])

Wirklich bedenklich wird das Verhalten jenes Kandidaten erst

[1]) Vergl Harnack, Das Apostolische Glaubensbekenntnis. Berlin 1892; Fricke, Für das Apostolikum, Heilbronn 1893; Spitta, Gottesdienst und Glaubensbekenntnis, Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst, VIII, S. 1 ff.

dort, wo er in der Predigt, die doch ein persönliches Zeugnis sein soll, eine Glaubensgemeinschaft vorgab, von der er wohl annehmen mußte, daß sie nicht vorhanden war. Hier hat der Verfasser mit seiner Kritik recht, hier aber hört auch der Fall auf, irgend typisch zu sein. Jener Kandidat mit seinen Probepredigt-Nöten ist wirklich nicht der Typus des evangelischen Geistlichen von heutzutage. Dem widersprechen schon jene zahlreichen „Fälle“ auf dem Boden des deutschen Protestantismus, da evangelische Geistliche ohne Rücksicht auf die Folgen für ihre Überzeugung eingetreten sind und selbst den Verlust des Amtes auf sich nahmen, ehe sie der erkannten Wahrheit entsagten.[1]) Oder will der Verfasser diese zahlreichen Fälle nur als Ausnahmen gelten lassen, jenen vereinzelten als die Regel behaupten? Mit welchem Recht geschähe das? Wenn jene „Fälle“ als Ausnahmefälle erscheinen, so liegt das Besondere eben in den Umständen, die in diesen Fällen einen Konflikt zwischen dem Geistlichen und der Kirchenbehörde herbeiführten, nicht etwa darin, daß die anderen Geistlichen nicht den gleichen Wahrheitsmut besäßen[2]), wobei noch zu bedenken ist, daß auch die, die sich in keinem Widerspruch zur Kirchenlehre fühlen, bei denen also die Veranlassung zu einem Konflikt fehlt, doch auch auf das Prädikat subjektiver Wahrhaftigkeit Anspruch haben.

Wir sehen also, daß auch von dem zweiten Beweisversuch des Verfassers dasselbe gilt wie von dem ersten. Er ist nichts als eine ganz unstatthafte Verallgemeinerung einer vereinzelten Beobachtung. Das aber ist das Ende alles wissenschaftlichen Verfahrens auf dem Gebiete des religionspsychologischen Forschens. Wenn irgendwo, so gilt es hier, eine reiche, möglichst umfassende Einzelbeobachtung vorzunehmen, ehe man zur Abstraktion allgemeiner Sätze vorschreitet. Wenn irgendwo, dann ist auf dem Gebiete des religiösen Lebens eine aufmerksame Beobachtung aller jener Unterschiede nötig, die in der Verschiedenheit des Volkstums, der Bildung, des Temperaments, der sozialen Lage, des Alters und Geschlechts ihren Ursprung haben, weil man sonst gar leicht zu Trugschlüssen sich verführen läßt, an denen die Religionswissenschaft schon bisher reich genug gewesen ist.

[1]) Eine Zusammenstellung der wichtigsten „Fälle“ in den evangelischen Landeskirchen Deutschlands in den letzten 20 Jahren gab die Chronik der Christlichen Welt in Nr. 53 von 1906.

[2]) Vergl. z. B. die Erklärung von 147 preußischen Geistlichen nach der Entscheidung im Fall Cäsar vom 4. Jan. 1907. Ebenda Nr. 3 von 1907

Aus der Literatur.

Glaube, Dogmen und geschichtliche Tatsachen. Eine Untersuchung über den Modernismus. Von Chr. Pesch S. I. Theologische Streitfragen. Vierte Folge. Freiburg i. Br., Herder. M. 3,40.

Das Buch orientiert vortrefflich über die Hauptvertreter des sogenannten Modernismus, der durch die bekannten päpstlichen Erlasse Lamentabili vom 3. Juli 1907 und Pascendi vom 8. September 1907 (beide, letzteren auszugsweise, fügt Pesch als Anhang seiner Schrift bei) als unvereinbar mit der katholischen Lehre verdammt worden ist. Das umfangreiche zweite Kapitel der Schrift ist der Wiedergabe der Ansichten der bekanntesten Modernisten: Alfred Loisy, Wilfrid Ward, Georg Tyrrell, L. Laberthonnière und Moritz Blondel gewidmet. Daß der Kurie ein Paktieren mit den Anschauungen dieser Männer als unmöglich erschien, kann man begreifen angesichts der vielfach rein protestantischen oder protestantisch gefärbten Ideen, die hier zu Worte kamen. Unbegreiflich erscheint nur das eine, daß diese Männer es für möglich hielten, mit ihrer Auffassung von Religion und Dogma noch Katholiken bleiben zu können. Das ist in der Tat innerlich unmöglich. Denn ihre Hoffnung, daß die Kirche ihre Stimme hören und ihre berechtigten Forderungen anerkennen, sich also zu einer Revision ihrer Lehre verstehen werde, ist die reinste Utopie. Für die Kirche handelt es sich von vornherein nur um eine Machtfrage, nicht um eine wissenschaftliche Kontroverse, bei der die streitenden Parteien bis zum Austrag gleichberechtigt sind. Die Kirche disputiert nicht, denn sie ist im Besitz der unfehlbaren Wahrheit. Sie hat darum immer recht. „Wenn es eine göttliche Offenbarung gibt, die uns Lehren vorlegt, dann hat die Wissenschaft gegen diese Lehren nicht zu protestieren und kann dieselben auch nicht zur Untersuchung vor ein höheres Forum ziehen“ (Pesch S. 166).

Diese apodiktische Abweisung ist die selbstverständliche Konsequenz des Unfehlbarkeitsdogmas, mit dem die katholische Kirche steht und fällt. In der klaren und übersichtlichen Darstellung der katholischen Lehre vom Glauben und vom Dogma unter dem Gesichtspunkt ihrer Unfehlbarkeit besteht denn auch im wesentlichen die Kritik, die Pesch im dritten Kapitel an den gegnerischen Ansichten übt, nachdem er im ersten Kapitel eine Erörterung der betreffenden Lehrentscheidungen des Vatikanums vorausgeschickt hat. Mehr ist von diesem Standpunkt aus nicht nötig.

Denn im Grunde hängt hier alles an der einen Voraussetzung, von der aus sich alles weitere ergibt: „Nicht die Menschen haben die Dogmen erdacht, sondern Gott hat sie geoffenbart; sie sind also Aussprüche Gottes über sich selber. Die Kirche stellt nur fest, daß dieser oder jener Satz in der Offenbarung enthalten ist“ (S. 168). Ist das so, dann stehen die Dogmen in der Tat jenseits aller wissenschaftlichen Kritik, dann sind sie in der Tat die unfehlbare Wahrheit, der sich alles andere unterzuordnen hat, dann kann es zwar „falsche theologische Meinungen geben, aber keine falschen Dogmen; . . . denn Theologie ist wissenschaftliches Erkennen und wissenschaftliches System; das Dogma aber eine göttlich geoffenbarte und von der Kirche zum Glauben vorgelegte Wahrheit“ (S. 158 Anm.). Dies ist in der Tat der Angelpunkt des ganzen katholischen Systems, denn „kann ein einziges Dogma falsch werden, so ist es aus mit der lehramtlichen Unfehlbarkeit der Kirche; alles, was auf ihr beruht, stürzt mit ihr“ (S. 161).

Fragt man nun nach den Beweisen für diesen wahrhaft ungeheuren Anspruch der Kirche, unfehlbare Hüterin der Geheimnisse Gottes zu sein, so läuft freilich, genau besehen, schließlich alles auf die bloße Behauptung, daß es eben so ist, daß es nicht anders sein könne, hinaus. „Der heilige Geist wird trotz aller Fehler und Mängel der einzelnen Vertreter des kirchlichen Lehramtes bewirken, daß die zum absoluten Fürwahrhalten verpflichtenden Entscheidungen desselben keinen Irrtum enthalten. Die einzelnen Bischöfe können irren, der Papst als Privatperson kann irren; aber dogmatische Entscheidungen des Papstes oder eines allgemeinen Konzils sind unfehlbar, weil der heilige Geist nicht irren und gemäß der Verheißung Christi bei solchen Entscheidungen keinen Irrtum zulassen kann" (S. 169).

Zu welchen Ungeheuerlichkeiten, die das sittliche Gefühl gradezu verletzen, diese Behauptung führen kann, zeigt vielleicht am besten der Satz auf der gleichen Seite: . . . „selbst angenommen, ein Konzil käme, auf falsche Gründe gestützt, zu einer Entscheidung, dann wäre diese Entscheidung dennoch wahr; denn die Unfehlbarkeit beruht auf dem Beistande des heiligen Geistes und nicht auf menschlicher Einsicht."

Erklärt man aber die Behauptung, daß der heilige Geist nur in den Vertretern des katholischen Lehramtes wirke, für eine petitio principii, so werden alle Einwendungen auf Grund von Tatsachen oder Schriftstellen höchst einfach erledigt durch die weitere Behauptung, daß selbstverständlich nur die Kirche im Besitz der wahren Auslegung und Deutung jener Tatsachen und Schriftstellen sei, die eben für jenen Anspruch der Kirche spräche. So bewegt man sich, ohne es zu merken, in dem heillosesten Zirkelschluß. Es wäre zum Lachen, wenn es nicht so bitter ernst wäre. Denn diesem ganzen System fehlt die Achtung vor der sittlichen Überzeugung. Wer sich nicht beugen kann, wird verdammt. Nicht Gründe entscheiden, sondern der Wille zur Macht. Die Religion wird nach ihrer wesentlichen Seite zum bloßen Autoritätsglauben degradiert (S. 150 f., 155 u. ö.). Wie weit ab dies ganze starre System von Jesu Geist steht, mag eine einzige Stelle aus den Evangelien zeigen. Sie steht freilich nicht in dem von der Kirche redigierten Text, sondern im cod. D. Lc. 6, trägt aber den unverkennbaren Stempel der Echtheit: „An demselben Tage sah er einen, der am Sabbath arbeitete und sprach zu ihm: Mensch, w e n n d u w e i ß t , w a s d u t u s t , b i s t d u s e l i g ; w e i ß t du es aber nicht, bist du verflucht und ein Übertreter des Gesetzes."

Daß jemand, für den es von vornherein feststeht, daß er die absolute Wahrheit besitzt, für andere Ausprägungen religiösen Lebens kein wirkliches Verständnis haben kann, zeigt sich auf Schritt und Tritt. Doch erübrigt es sich um so mehr, darauf einzugehen, als der Hauptwert des Buches in der klaren Darlegung des katholischen Standpunktes liegt. Wer sich für die prinzipielle Erörterung der Fragen nach Wesen und Wert des Dogmas interessiert, sei auf meine in diesem Heft erschienene Abhandlung „Zur Psychologie des Dogmas" verwiesen.

Dr. K. Weidel, Magdeburg.

Die Religionsphilosophie Kaiser Julians, in seinen Reden auf König Helios und die Göttermutter. Mit einer Übersetzung der beiden Reden. Von Dr. G. Mau. Leipzig, Teubner 1908. Preis geh. 6 M.

Die Arbeit ist im wesentlichen ein ausführlicher Kommentar zu den beiden Reden Julians auf König Helios und die Göttermutter, dessen Wert durch einen index der genauer behandelten Begriffe und philosophischen Termini noch ge-

steigert wird. Denn auf diese Weise leistet die Arbeit zugleich sehr dankenswerte Dienste als erste Einführung in die schwierige, religionsgeschichtlich aber überaus wichtige Gedankenwelt des Neuplatonismus.

Sehr zu wünschen wäre freilich gewesen, daß M. im dritten Kapitel, in dem er eine kurze systematische Zusammenfassung der erörterten Gedankenwelt gibt, Julian etwas mehr als drei Seiten gewidmet hätte. Denn in seiner bewußt polemischen Stellung gegenüber dem Christentum ist grade Julian von größtem religionsgeschichtlichem Interesse. Es hätte sich verlohnt, die kurzen, historischen Bemerkungen auf S. 119 und 122 etwas weiter auszuführen.

Zweifelhaft erscheint es mir, ob man (M. S. 119) behaupten darf, Julians System stelle „einen völligen Umschwung der Philosophie zur Religion" dar. Das gilt vielmehr von der gesamten Philosophie der ausgehenden Antike, von Julians System aber durchaus nicht in besonderem Sinne. Die einzelnen Denkrichtungen der antiken Philosophie hatten um die Wende der vor- und nachchristlichen Zeit ihren Kreis vergebens durchlaufen. Das Ergebnis war das niederdrückende Gefühl des Bankerotts; die drei Ziele menschlichen Strebens: höchstes Wissen, höchste Tugend und höchste Glückseligkeit schienen der menschlichen Fähigkeit und Kraft unerreichbar. Die Folge war eine allgemeine Wendung zur Religion: ein unstillbarer Drang, im Übersinnlichen, Göttlichen Kraft, Erleuchtung und Seligkeit zu suchen, bemächtigte sich der Gemüter. Aber trotz dieses Umschwungs nach der Seite des Gefühls verleugnete sich die vorwiegend intellektuell gerichtete Geistesart des Hellenentums auch hier nicht. Die Religion nimmt fast ganz die Form des Intellektualismus an. Religion und Philosophie, religiöses und wissenschaftliches Bedürfnis verschwistern sich. Es ist die Geburtsstunde der Religionsphilosophie. In immer neuen Formen sucht sich dies Verlangen Gestalt zu geben: Neupythagoreismus, Philonismus, Neuplatonismus, die verschiedenen Repristinationsversuche älterer Systeme, sie alle bewegen sich auf derselben Linie. Ob sie von diesem oder jenem System ausgehen, ob sie griechische oder orientalische Religionen und Mysterienkulte zur Grundlage machen, ist an sich gleichgültig: in Stimmung, Ziel und allegorisierender Methode finden sie sich alle zusammen. Nicht einmal das Christentum, das sie alle zu überwinden berufen war, macht hiervon eine Ausnahme: es ist in den ersten Jahrhunderten mehr Religionsphilosophie als Religion und die intellektualistische Richtung trieb hier in der Gnostik z. T. wunderliche Blüten.

In dieser gewaltigen Gärung und Auseinandersetzung der Geister spielt nun Julian insofern eine eigenartige Rolle, als er die ganze Autorität, die ihm seine kaiserliche Macht verlieb, einsetzte gegen das Christentum und für die Repristination der allegorisierten althellenischen Religion. Inwieweit er dabei diese mit dem Mithraskult identifiziert — in gutem Glauben, denn historische Kritik liegt diesem synkretistisch gerichteten Zeitalter natürlich meilenfern —, bedürfte einer eingehenden Untersuchung. Nur dann könnten wir Julians religionsgeschichtliche Bedeutung gerecht beurteilen, wenn wir wüßten, inwieweit seine Religionsphilosophie wirklich eine spekulative Bearbeitung der Mithrasreligion, der einzig gefährlichen Feindin des Christentums, mittels der Begriffswelt des Neuplatonismus ist, von der sich Julian durchaus abhängig zeigt. Dr. K. Weidel, Magdeburg.

Vermischtes.

Religiöse Leichtgläubigkeit.

Wie die vielgerühmte Religiosität mancher Volkskreise einzuschätzen ist, dafür in folgendem ein neuer Beweis, dem an sich beinahe die Bedeutung eines volkspsychologischen Experiments zukommt, wenn auch in diesem Falle das Experiment ein Vergehen, der Experimentator ein Betrüger war.

Aus Beuthen OS., 15. März, wird der Schlesischen Zeitung v. 17. III. 08 geschrieben: Der Grubenarbeiter Johann Leschinski aus Chropaczow hat, wie seinerseits kurz gemeldet wurde, in der Verkleidung eines katholischen Priesters in fast unglaublicher Weise eine Anzahl Personen, zumeist Frauen gebrandschatzt. Leschinski ist vielfach, darunter mit Zuchthaus bestraft. Während seiner Militärzeit wurde er in den Soldatenstand 2. Klasse versetzt. Im Sommer des vorigen Jahres wurde er wieder einmal aus dem Zuchthause entlassen. Er kam nach Chropaczow, mietete sich dort eine Wohnung, die er mit Bildern von Heiligen reichlich ausstattete. An einem Hausaltar verrichtete er täglich Gebete und zwar so laut, daß er dadurch die Aufmerksamkeit der Hausbewohner auf sich lenkte. Diesen erzählte er folgendes Märchen: Er sei siebzehn Jahre lang in verschiedenen Klöstern Frankreichs gewesen, mußte das Land aber verlassen, als der Kulturkampf in Frankreich begann. Nach Krakau seine Zuflucht nehmend, habe er dort seine Studien beendet. Gottes Gnade habe seinen Gebeten für die Seelen der Verstorbenen große Macht verliehen. Er machte sich auch anheischig, von Gott zu erfahren, ob die Seelen von Verstorbenen auch den Weg zum Himmel gefunden haben. Die für seine Gebete gezahlten Almosen flössen in eine Papst-Jubiläumsstiftung. Trotz dieser plumpen Erzählung fanden sich zahlreiche Frauen, die den falschen Priester baten, für verstorbene Angehörige zu beten, und dafür ihre Spende entrichteten. Eine Frau, die wissen wollte, ob die Seele ihres verstorbenen Mannes im Himmel sei, zahlte fünfzig Mark, nachdem sie am andern Tage die erhoffte Auskunft erhalten hatte. Eine andere Frau gab ihm ebenfalls einen ansehnlichen Geldbetrag, weil er dieser versichert hatte, daß er ihre Kinder durch Gebet von der Erbsünde befreit habe. Andere Leute holten den Gauner in ihre Wohnungen, wo dann regelrechte Andachten abgehalten wurden, dabei bediente er sich aber einer Sprache, die von niemandem verstanden wurde. Als er vom Gerichtsvorsitzenden nach seinem Geburtsort befragt wurde, gab er zur Antwort, daß er aus dem Grabe aufgestanden sei. Seine Verstellung nutzte aber nichts, er wurde zu acht Monaten Gefängnis verurteilt. Damit war er aber nicht zufrieden, er wollte ein Jahr Gefängnis, damit er genügend Zeit finde, für die Sünden der Menschheit zu büßen. Da er auch nicht davor zurückgeschreckt ist, Beichte abzunehmen und zu kommunizieren, so wird sich Leschinski demnächst noch einmal vor Gericht zu verantworten haben.

Für die Redaktion verantwortlich Dr. Johannes Bresler in Lublinitz (Oberschlesien).
Verlag von Carl Marhold Verlagsbuchhandlung in Halle a. S.
Heynemann'sche Buchdruckerei (Gebr. Wolff), Halle a. S.

Band II. Heft 2.

Zeitschrift

für

Religionspsychologie.

Grenzfragen der Theologie und Medizin.

Unter Mitwirkung

von

herausgegeben von

Dr. Joh. Bresler, Lublinitz (Schlesien).

Halle a. S.
Carl Marhold Verlagsbuchhandlung
1908.

Band II. Zeitschrift **Heft 2.**

für

Religionspsychologie.

Grenzfragen der Theologie und Medizin.

Unter Mitwirkung hervorragender Fachmänner

herausgegeben von

Dr. **Joh. Bresler,** Lublinitz (Schlesien).

Verlag und Expedition: Carl Marhold Verlagsbuchhandlung in Halle a. S.

Erscheint monatlich in Stärke von 2—3 Bogen 8°. Preis pro Jahrgang 10 Mark. Zuschriften für die Redaktion sind zu richten an Dr. Bresler in Lublinitz (Schlesien). Anfragen betreffend Inserate und Beilagen wolle man richten an die Verlagsbuchhandlung Carl Marhold in Halle a. S.

Biblische Erziehungswerte, psychologisch beleuchtet.

Von

Anton Willuhn.

Sehr langsam, aber immerhin dem scharfblickenden Auge bemerkbar wandelt sich unser ganzes Schul- und Erziehungswesen. Wir sind auf dem Wege, uns aus der Lernschule eine Erziehungsschule zu schaffen. Die alte Schule machte auch Anspruch auf den Namen Erziehungsschule; aber ihre Erziehung erstreckte sich wenigstens für die Volksschule doch lediglich darauf, der Kirche gehorsame Glieder heranzubilden. Und sieht man näher zu, welchen breiten Raum der Religionsunterricht noch heute in der Schule einnimmt, so ist man fast versucht zu glauben, daß die übrigen Lehrgegenstände eigentlich nur Anhängsel sind, die man der fortschreitenden Erkenntnis konzediert hat.

Wenn die höhere Schule auch mehr der kirchlichen Einflußsphäre entrückt war, so hat sie sich doch nie den Menschen, wie er ist, zum Objekt der Erziehung genommen, sondern sie hat sich ein ideales Menschenbild konstruiert, wie es die Philologen im Altertume zu sehen geglaubt haben. Dieses unmögliche Menschheitsideal wurde nun dem in eine feste Zwangsjacke eingespannten Schüler mit allen erdenklichen Mitteln suggeriert. Sobald nun die Jünglinge ins Leben traten, fanden

sie bald heraus, daß die wirkliche Welt gar nicht dem ihnen vorgezeichneten Bilde entsprach. Sie konnten sich in der sie umgebenden Welt nicht anders zurecht finden, als indem sie umlernten. Sie sahen aber keinen Grnnd dafür, warnm man sie nicht für die Welt, in der sie leben sollten, erzogen hatte.

Woher kommt es nun, daß man, wenn auch erst ganz schüchtern, die Schule dem modernen Erziehungsgedanken immer mehr zugänglich macht? Man könnte den Grund darin sehen, daß sich in den denkenden Kreisen der Gebildeten nnd auch der leitenden Männer infolge der fortschreitenden Naturerkenntnis der Übergang von der dualistischen zur monistischen Weltanschanung vollzogen hat oder immer mehr vollzieht.

Rein dualistisch denken nur noch zum großen Teil aus Selbsterhaltungstrieb die Theologen. Zu ihnen kommen jene Menschen, denen der aufgezwungene tägliche Kampf um die notwendigste Verschaffung ihres Unterhaltes keine Möglichkeit gibt, über ihr dumpfes Triebleben hinauszukommen, und die sich daher mit den von ihrem Geistlichen vorgetragenen Lehren nnd Formen begnügen müssen. Endlich geben den überwiegend größten Anteil der Bekenner des Dualismus jene Ganz- und Halbsatten, die die Selbstsucht ihres kleinen Herzens, die Trägheit zum Denken und die Unbequemlichkeit der eigenen Verantwortung für ihr Handeln ein höchst angenehmes Quietiv und Allheilmittel in den Gnadenmitteln und Verheißungen des Dualismus finden läßt. Noch wogt der Kampf herüber und hinüber. Dem Dualismus ist schon so mancher Stoß versetzt worden, der ihn ganz vom Throne zu stürzen schien. Aber leider hat es der größte Vertreter der monistischen Weltanschannng nicht gewollt oder gekonnt, auf Grund seiner überzengend dargelegten Abstammnngslehre eine die Massen ergreifende, naturwissenschaftlich erhärtete, entwicklungsgesetzliche Religion zu geben. Vielleicht ist die Schule dazu berufen, allmählich diesen Mangel nachzuholen. Wenn der heutige Mensch sieht, wie sein Kind mit fremden Stoffen und veralteten Unterrichtsformen geplagt wird, dann fängt er an, darüber nachzudenken, ob es denn wirklich nötig und richtig ist, aus seinem fröhlichen Kinde ein unbeholfenes, stotterndes Geschöpf zu machen, das kaum noch drei Worte zusammenhängend aussprechen kann. Er hatte ja oft Gelegenheit genug gehabt, sein frohes Kind beim Spiel zu sehen, wie es scharf beobachtete, wie klug es seinen Vorteil ansnutzte, wie wißbegierig es war. Das alles wurde anders, als das Kind in die Schule kam. Das Schnlkind war ein anderes Wesen geworden. Es hatte eine Schnlseele

bekommen. Von dieser Schnlseele hatte es auf folgende Weise Besitz genommen.

Es wurde ihm sogleich beim Eintritte in die Schule von jemandem erzählt, der gar nicht da war, den man nicht sehen konnte, von dem man bloß immer redete, dem man allerlei Namen gab, Gott, Geist, Seele. Von diesem Wesen, von dem schon so viele andere Menschen immer geredet hatten, sollte anch das Kind ein Teil sein. In welcher Weise dieses war, konnte das Kind gar nicht erkennen. Darauf kam es anch nicht an. Das Kind brauchte sich bloß daran zn gewöhnen, über Dinge zn reden, denen es in seinem Erfahrungsleben nie begegnet war, und bei denen es sich nie etwas denken konnte. Sein Nachdenken wnrde auch in gar keiner Weise angeregt, seine Verstandeskräfte konnten nicht geschärft werden, weil es mit Ermahnungen und scharfen Znrechtweisungen einfach znm Glauben von allem Möglichen gezwungen wurde. Nihil est in intellectu, quod non antea in sensu. Was nicht dnrch unsere Sinne hindnrchgegangen ist, wird nie seelisches Eigentum. Dieser sehr alte Ausspruch trifft genau das Richtige. Jedes abstrakte Denken ist in der Jugend ganz ausgeschlossen. Auch der dem Erwachsenen scheinbar einfachste Begriff muß dem Kinde genau anf einen sichtbaren Gegenstand zurückgeführt werden. Das Kind denkt nur konkret und einfach wie alle großen, ursprünglichen Männer, von denen Jesus von Nazareth das sprechendste Beispiel gibt. Das Kind wird aber bei dem hentigen Stande der Schule einfach zum Plappern abgerichtet. Den Löwenanteil hat dabei der Religionsunterricht, so anschaulich er auch gegeben werden mag. Es fragt sich nun, wie es wohl dazu gekommen ist, daß der Unterricht in unseren Schulen diese Form angenommen hat. Man kann wohl den Grund nicht anderswo suchen, als in den vererbten Vorstellnngen von unserem Seelenleben. Die dnalistische Anschauung sieht in der Seele ein Gebilde, das selbständig, nnabhängig vom Körper existiert. Diese Seele ist ein Teil von dem irgendwo im Weltall sich aufhaltenden Gott. Dieser Gott will immer etwas von den Menschen. In den ältesten Zeiten wollte er blutige Opfer, selbst der eigenen Kinder, dann wenigstens Gehorsam gegen seine Gebote, zuletzt daneben auch Liebe. Sehen nnd fühlen kann diesen Gott das Kind nicht. Es hat auch gar kein Bedürfnis danach, ihn kennen zu lernen, aber das nützt ihm nichts. Der noch immer den mächtigen Theologen gehorchende Staat zwingt die Schule, ihm ganz fremde Stoffe einzubläuen. So gewöhnt sich das Kind ans gedankenlose Schwatzen, das vielen Menschen ihr ganzes Leben anhaftet. Schließlich ist dieser Unterrichtsbetrieb für eine große Reihe von Lehrern auch sehr bequem. Neben diesem guten

Gott nimmt der Dualismus noch einen bösen an. Die ganz natürlichen Triebe hat das Kind nach der dualistischen Anschauung von diesem bösen Gott geerbt. In Wirklichkeit sind diese Triebe aber immer gut. Diese guten natürlichen Triebe planmäßig heranzubilden, gibt sich die heutige Schule keine Mühe, denn sie sind ja eigentlich Sünde, da sie sich gegen das göttliche Gebot auflehnen. Wo also so ein Trieb bei einem Kinde ganz besonders hervortritt und dem Lehrer und der Schule unbequem wird, da wird er einfach ohne Sinn und Verstand unterdrückt. Bäumt sich ein so in seiner ureigensten Natur bedrängtes junges Menschenkind dagegen auf, so werden immer größere Gewaltmittel angewandt, bis die Schule ratlos vor einem verstockten Sünder steht, den sie höchst bequem, statt sich seiner mit ganz besonderer Liebe und Pflege anzunehmen, aus ihrer Mitte ausscheidet und, nachdem sie ihn fürs Leben unbrauchbar gemacht hat, seinem Schicksal überläßt. Am besten haben es in der Schule noch diejenigen Schüler, die, mit einem möglichst scharfen Gedächtnis begabt, den Stoff leicht mechanisch aufnehmen und so wegen der Bequemlichkeit ihres Unterrichts für die Lehrer die reinen Tugendbolde werden. Diese Tugendbolde schlagen später zum großen Teil in das Gegenteil um.

Nichts beweist also den vollständigen Bankrott der dualistischen Weltanschauung so sehr, als die traurigen Erziehungsresultate unserer Schulen. Nun vertritt die monistische Weltanschauung die Meinung, daß der menschliche Körper sich physiologisch gesetzmäßig aufbaut, und daß die Psyche im Grunde weiter nichts ist als eine besondere Funktion jenes organischen Lebens. Doch führt diese Funktion ein mehr oder weniger selbständiges Leben im Körper und ist imstande, auf ihn einzuwirken und ihn vollständig in seine Gewalt zu bekommen. Hier kann nun die Erziehung vollkräftig einsetzen, indem sie das Kind von frühester Jugend nicht etwa zu Gehorsam zu einem Gesetz erzieht, das das Kind aus Furcht erfüllen soll, sondern zur vollkommenen gesetzmäßigen Einsicht in seine natürlichen Triebe und zur Erkenntnis ihrer notwendigen Einschränkung zugunsten der Gesamtheit. Wenn dann noch die übrigen erziehlichen Maßnahmen und die Persönlichkeit des Lehrers hinzukommen, so ist nicht anzunehmen, daß die Resultate ergebnislos sein können, vorausgesetzt, daß der Körper und die Psyche gesund sind.

Dieses monistische Erziehungssystem kann aber nicht früher in der Schule verwirklicht werden, bevor nicht die Stoffe aus ihr verbannt sind, die erziehlich gerade das Gegenteil von dem bewirken, was mit ihnen beabsichtigt wird. Der Religionsunterricht und die von der frühesten Jugend an so oftmals gepaukten biblischen Geschichten haben

einerseits den Zweck, die Kinder mit den Lehren der Kirche bekannt zu machen, andererseits sollen an ihm diejenigen sittlichen Vorstellungen erläutert nnd zum danernden Eigentum gemacht werden, die in dem Bewußtsein des hentigen Menschen festen Fuß gefaßt haben nnd nicht nnr sein, sondern das ganze Staatsleben regeln. Die biblischen Geschichten als Geschichtswerte für die Kirche sollen nns hier nicht beschäftigen, sondern allein als Erziehungswerte zn modernen sittlichen Anschauungen. Da müssen wir nnn sagen, daß die alttestamentlichen Geschichten zum großen Teil nicht nur nicht erziehlich, sondern sogar in dem Alter, in dem sie bis znm Überdruß das Kind beschäftigen, schädigend wirken müssen, und daß es überhaupt nur sehr wenige alttestamentliche Geschichten gibt, die wirkliche sittliche Werte schaffen. Das Traurigste an der ganzen Angelegenheit ist die Tatsache, daß der Staat, der es sich doch Geld und Mühe genug kosten läßt, ein geordnetes Staatsleben herbeizuführen, noch immer Unterrichtsstoffe in seinen Schnlen znläßt, die ihm von Jugend auf seine späteren Staatsbürger verderben und ihm so sein Bestreben oftmals vereiteln. Hiermit soll den alttestamentlichen Stoffen nicht ihr Wert überhaupt abgesprochen werden. Sie stehen auf derselben Wertstufe wie die Erzählungen aller Völker, die irgendwelche Knltur hervorgebracht haben. Sicher sind solche Stoffe ans der Kindheitsgeschichte eines Volkes dem Seelenleben des Kindes adäquat, aber man muß doch dabei bedenken, daß die sittliche Knltur unseres Volkes schon bedeutend ans den Kinderschuhen heraus ist. Mag man reden, was man will. Mag man mit pessimistischem Blick unsere ganze Kultur betrachten, so viel muß jeder vorurteilsfreie, nnbefangene Kritiker zngeben, daß sich in nnseren Gelehrten, in unseren Dichtern und Denkern, in unseren Journalisten, in unseren hervorragenden Staatsmännern, in einem Teil unserer wirklichen Geistlichen und Volkserzieher, ja in den breiten Schichten des Volkes ein Menschentum zeigt, das doch schon eine ganz bedeutende sittliche Höhe erreicht hat, kurz, daß sich dieses höhere Menschentum nicht mehr wie in früheren Zeiten in den hervorragenden Gestalten vereinzelter Großer kundgibt, sondern bereits zum Gemeingut weiter Kreise des Volkes geworden ist. Nnn wäre es doch nur natürlich, wenn die Kinder dieser breiten Schichten, die ihnen in ihrer Hänslichkeit durch Vorbild nnd Auswahl der besten Mittel eine in jeder Beziehung sittlich hochentwickelte Erziehung geben, auch in den vom Staate bestellten Schulen besonders in der Auswahl des entsprechenden Stoffes eine Fortsetznng nnd Erweiterung ihres Erziehnngsplanes finden müßten. Doch auf die Sittlichkeit dieser vornehm denkenden Lente wird im hentigen Staatsleben keine Rücksicht ge-

nommen. In unserem lieben deutschen Vaterlande und besonders in Preußen kommt in der Schule leider infolge ungünstiger politischer Entwickelung nicht die Meinung sich selbst bestimmender Menschen zum Ausdruck, sondern es herrscht der beschränkte Standpunkt engherziger Zeloten und der von ihnen fanatisierten Massen, die sich noch nicht über ihr gröbstes Triebleben erheben können. Daß aber auch auf die Kinder dieser von ihrem Triebleben abhängigen Menschen Gesinnungsstoffe, die diesem rohen Triebleben nur noch mehr Nahrung zuführen, sehr gefährlich wirken müssen, sollte doch einleuchtend sein.

Sehen wir uns nun mal die altjüdischen Geschichtsstoffe näher an. Fassen wir diejenigen reinen Kindererzählungen zusammen, die nach den Lehrplänen sofort die in die Schule eingetretenen Rekruten beschäftigen müssen: Ein Brudermord, ein beabsichtigter Kindermord, Bruderbetrug, ein betrogener Vater, eine verlogene Mutter, ein verhaßter Bruder, Bruderverfolgung. Ich kenne einen prächtigen Burschen von etwa vier Jahren. Er hat natürlich manche unsozialen Triebe, die der Vater im Verein mit seiner Mutter auch mit fester Hand, wenn es nötig ist, zurückdrängt. In seiner frühesten Jugend zeigte er eine gewisse Anlage zur Zerstörung mit einem Anfluge von Grausamkeit. Mit zwei Jahren tötete er im Vollgefühle seiner Kraft schon eine Henne mit einem Steinwurf. Die überaus sorgsame und liebevolle Behandlung seiner Mutter hat aus ihm einen recht zärtlichen Jungen gemacht. Wenn er nun nach einem sein Gemütsleben besonders erregenden und seine Entrüstung herausfordernden Vorfall, z. B. wenn der Paule, ein gelegentlicher Spielkamerad, die Mädchen mit Steinen geworfen hat, sein Erlebnis herausgestoßen hat, dann kommt es vor, daß er bald darauf die Mutter mit den Worten anredet: „Ich werde dich mal gleich ein bißchen totschlagen.“ Woher er diese Vorstellung vom „totschlagen“ aufgenommen hat, ist mir nicht klar. Ich vermute vom Anblick geschlachteten Geflügels. Nun kommt solch ein Kind, bei dem die Vorstellungen vom Totschlagen noch nicht ganz von anderen in das Unbewußtsein hinabgedrängt sind, in die Schule und erfährt dort sogleich in einer mit behaglicher Breite ausgeführten Behandlung, daß Kain seinen Bruder Abel totschlug. Was er aus seinem dunkeln, dumpfen Drange unbewußt heraus in Worte geformt hat, das wird ihm jetzt von seinen Lehrern mit didaktischer Kunstfertigkeit zur greifbaren Vorstellung gemacht. Er erfährt, daß die Menschen sich tatsächlich totschlagen, ja daß sogar ein Bruder den anderen totgeschlagen hat. Man wende nur nicht ein, es werde ihm ja auch klar gemacht, daß dies ein Vergehen gegen Gottes Gebot sei und daß er dies nie übertreten dürfe. Das wäre ja ganz richtig,

wenn sich nur ein Kind irgendeine konkrete Vorstellung von Gott machen könnte. Es ist doch sicher klar, daß die triebliche Vorstellnng in diesem und bis in das spätere Kindesalter hinauf vor jeder noch so einfachen abstrakten die Vorherrschaft hat. Und stellen sich die meisten erwachsenen Dualisten unter Gott überhaupt etwas vor? Mein Junge ist ein starker Esser, deshalb verbindet er mit der Existenz Gottes die bange Frage, wer ihm wohl das Essen kochte. Durch die häufige Wiederholung wird das Totschlagsbild gewissermaßen zum eisernen Besitzstand des Kindes. Diesem Bilde werden neue Züge zugeführt durch die weiteren Geschichten: Abraham band seinen Sohn Isaak, legte ihn auf den Altar oben auf das Holz, reckte seine Hand und faßte das Messer, daß er seinen Sohn schlachte. In einem Lapidarstil wird diese Szene so plastisch, so anschanlich, so dem kindlichen Verständnis entsprechend dargestellt, worin ja die Bibeldichter Meister sind. Daß sie sich dem kindlichen Bewußtsein einprägt, ist gewiß. Welche Gefühle sie in der Seele anslöst, ist auch nicht schwer zn ergründen. Ich persönlich habe Abraham dafür gehaßt mit dem ganzen Ernst und der heißen Glnt meiner Kinderscele. Wenn erst das Material über die Religion des Kindes zusammengetragen sein wird, werden wir hierüber genauer unterrichtet sein. Wenn es nun einen Bruder gegeben hat, der um nichts seinen Bruder tötet, wenn ein Vater ohne jeden triftigen Grund — was soll das Kind damit, daß Gott ihn im Glauben stärken wollte — seinen Sohn schlachten will, dann wird es dem Kinde schon ganz einleuchtend sein, daß die Brüder ihren vom Vater bevorzugten Bruder hassen und schließlich sogar töten wollen. Wir werden wohl auch in unserer heutigen Kultur noch Häuslichkeiten genug finden, in denen ein alternder, schwacher Vater sein nachgeborenes Kind auf Kosten der älteren so bevorzugt, daß zwischen den Kindern ein sich immer steigernder Haß entsteht, aber welcher vernünftige Grund sollte uns dazu veranlassen, die Seelen unserer braven Kleinen von der frühesten Jngend an mit derartigen häßlichen Bildern zu erfüllen? Muß dieses Familienleben auf ein wohlerzogenes Kind aus einer angenehmen Häuslichkeit nicht geradezu abstoßend wirken? Und nützt einem Kinde, dessen Seele vielleicht schon Ähnliches erlebt hat, nun irgend etwas die Erkenntnis, daß es auch schon früher solche Väter gegeben hat? Hat es schon Haß gegen seinen Bruder gefaßt, dann kann es durch die Josefgeschichte nur darin bestärkt werden. Wir sollten doch endlich anfangen, mehr unseren Kindern zu leben und auf die feinen Regungen ihrer Seele achten zu lernen, o, es könnte manches besser werden! Wie genau muß man

doch seine Liebe auf alle Kinder gleichmäßig verteilen, wenn man nicht den größteu Schaden anrichten will!

So sehen wir hier drei scharf umrissene Totschlagbilder, die genau dem kindlichen Bewußtsein eingeprägt werden. Kehren wir zu dem dreinschlagenden Jungen zurück. Wenn seine auf Totschlag gestimmte Seele auch mit dieseu Bildern in der Schule gepflegt wird, so ist zu hoffen, daß sie doch durch sorgsame Behandlung seines Vaters nnd seiner Mutter schon so gekräftigt ist, daß diese Häßlichkeiten in ihm keinen Resonanzboden mehr finden werden. Sind nun aber alle Kinder mit derart ursprünglichem Empfinden in der angenehmen Lage, in ihrer häuslicheu Erziehung einen ständigen Beobachter und Besänftiger ihrer mit besonderer Gewalt hervortretenden Triebe zu haben? O uein! Leider gibt es noch zahlreiche genug, bei denen Torheit, Gedankenlosigkeit, traurige soziale Verhältnisse gerade dazu beitragen, diese ganz besonders zu pflegen und zn stärken.

Nun sollte man meinen, daß es sich der Staat aus seiuem Zweck und seiner Aufgabe heraus angelegen sein ließe, in der von ihm unterhaltenen Schule diesem Mangel seiner Bürger durch richtigen Unterricht abzuhelfen. Doch der Staat, der sich das Recht anmaßt, Mörder zu töten, zwingt sogar die Kinder dazu, Vorstellungen über Totschlag mit allen Einzelheiten in sich aufzunehmen und zu verarbeiten, ohue Rücksicht darauf, ob nnd wie weit etwa bei einzelnen Kindern ein besonders veranlagtes Triebleben durch solche Vorstellungeu genährt und gefestigt und die Anwartschaft auf späteres Verbrechertum erworben wird.

Wenn man sich die entsetzliche Verirrung jugendlicher Mörder näher ansieht, so drängt sich einem unwillkürlich die Überzeugung auf, daß auch diese in einem so empfänglichen Alter eingeprägten biblischen Totschlagbilder mit beigetragen haben, in dem jugendlichen Verbrecher allmählich jene Gesinnung zu erzeugen, die so wenig den nnendlichen Wert eines Menschendaseins kennt. Wie dem auch sei. In jedem Falle wäre es angebrachter nnd vernunftgemäßer, wenn wir die Seele der Kinder in diesem Alter mit Stoffen füllten, die ihnen einen uuendlichen Respekt vor dem Dasein jedes Lebewesens, und sei es auch die unscheinbarste Blume und der geringste Wurm, einflößten, die zu vernichten dem Menschen nur dann erlaubt sei, wenn damit ein höherer Zweck erfüllt werde. Dann zieht daraus selbst das Kind schon die richtigen Folgerungen für die hohe Bewertung des Menschendaseins. Das wäre aber für die sittliche Entwickelung des Kindes ein Gewinn, der in gar keinem Vergleich stände zu den nie verstandenen, ihm ewig

fremd bleibenden Pflichtengeboten Gottes, die dieser einem ganz untergeordneten Volke vermacht haben sollte.

Zur Kultur eines hentigen höher stehenden Familienlebens gehört vollkommene Wahrheitsliebe. Es läßt sich diese Forderung durchaus durchführen und niemand wird zweifeln, daß es heute schon Häuslichkeiten genng gibt, die ihr modernes Denken und Handeln ebenso fest auf der Wahrheit ohne Kompromisse aufbanen, wie jene wahrhaft ehrlichen Frommen, die zn allen Zeiten in vollem Glauben ihr sittliches Handeln auf die genaue Beobachtung traditionell überlieferter Gebote und Gebränche gründeten.

Vollkommen wahr ist nur die Natur mit ihren unabänderlichen Gesetzen und ebenso das Kind, das ihr unter den Menschen noch am nächsten steht, wie das ja auch Jesus von Nazareth richtig erkannt und gewürdigt hat. Sobald das Kind aber anfängt, an der Zivilisation der Menschheit bewußt teilzunehmen, wird es sehr leicht in ihre Lüge hineingezogen. Daher mnß es vor dieser ganz besonders bewahrt werden. Das kann nur geschehen, wenn es wenigstens von den Eltern stets ohne jede Einschränkung die Wahrheit hört. Es ist nicht nnr nicht nötig, sondern sogar schädlich, dem Kinde alles zn sagen, vollkommen verkehrt aber ist die Annahme, die Wißbegierde des Kindes dnrch irgendwelche falsche Tatsachen befriedigen zn können. Das Kind ist sehr mißtrauisch, es ist aber auch stets zufrieden, wenn man ihm sagt, daß es das noch nicht wissen könne, man würde ihm das später sagen. Das genügt einem wohlerzogenen Kinde. Ein Kind, dem man nie die Unwahrheit gesagt hat, das auch nie etwas Unwahres bei seinen Eltern beobachtet hat, wird stets ihr Vertranter bleiben. Es wird immer zu ihnen kommen nnd um Aufklärung bitten, wenn ihm etwas Ungewöhnliches zugestoßen ist. Auf diese Weise bleiben die Eltern vollkommen über das Seelenleben ihres Kindes unterrichtet und behalten das Kind geistig in der Hand.

Nnn lernt solch ein wahrheitstreues Kind zum ersten Male in der Rebekka eine verlogene Mutter kennen. Was soll diese Erkenntnis für eine Wirknng anf ein Kind machen, wenn es erfährt, daß die Mntter einen Sohn vor dem anderen bevorzngt, ferner, daß sie ihn veranlaßt, den Vater Jakob und den Bruder Esau zu belügen und zn betrügen. Ich erwarte von meinen Kindern, daß sie tief entrüstet nach Hause kommen nnd sich über dieses Elternpaar aufs tiefste beklagen. Ist es nnn nötig, daß gerade die Schule ihre Hand zur plastischen Darstellung dieses Lügenbildes bietet? Ist es nicht furchtbar zn sehen, wie die Schule das schönste häusliche Erziehungswerk geradezn mit grober Hand zerstört? Und wie hänfen sich diese Lügengeschichten! Adam

und Eva lügen, Kain lügt, was belügen und betrügen sich Onkel und Neffe, Jakob und Laban! Die Brüder Josefs belügen ihren alten Vater, kurz, mit diesen Lügengeweben wird die reine Seele meines armen, unschuldigen Kindes vergiftet nnd ich stehe als Vater nnd als mit durch die Verfassung gewährleisteten Rechten ansgestatteter Staatsbürger machtlos da und kann ihm nicht helfen.

Nun gibt es ja leider eine große Anzahl von Kindern, die schon frühzeitig mit der Lüge Bekanntschaft gemacht haben, ja die vielleicht ähnliche Mütter, Väter und Brüder besitzen. Doch was nützt diesen Armen in diesem Lebensalter die Tatsache, daß es solche Hänslichkeiten schon in den frühesten Zeiten gegeben hat! Durch solche Darbietungen können ihre Neigungen doch höchstens bestärkt werden. In jedem Falle sind diese keineswegs geeignet, sie ihnen abzngewöhnen; das können nnr Stoffe, die anf einem höheren sittlichen Standpnnkte stehen.

Es wogt hente der Streit der Meinnngen um die sexuelle Aufklärung der Kinder. Eine Unmenge Papier und Tinte wird verschrieben, um hier einen grundsätzlichen Standpunkt endlich herbeizuführen. Es nützt alles nichts, solange der Staat als Büttel der Kirche in seinen Schnlen die Eltern zwingt, ihren Kindern eine höchst gefährliche und verderbliche sexuelle Anfklärung zuteil werden zu lassen. Vor allem die Kirche, die sich ein so unnatürliches sexuelles Ideal herangebildet hat, sorgt dnrch ihren Traditionsstoff, daß möglichst viele schon in der Jugend die Mittel in die Hand bekommen, gegen dieses natnrwidrige Ideal anznkämpfen. Hier bewahrheitet sich der alte Ausspruch: Naturam expellas furca, tamen usque recurret. Wie bringt die Kirche dies nun fertig? Nun, sie veranlaßt den Staat, in seine Schulen die Madame Potiphar einznführen. Die Szene mit dem kenschen Josef mag für einen Maler ein dankbares Objekt abgeben, aber in der Seele eines 6- bis 14jährigen Kindes, von der Schule mit allen pädagogischen Kunstmitteln entworfen und tuschiert, das ist ein Gift, das ist ein Verbrechen an dem nrsprünglichsten und daher heiligsten Gnt der Kinderseele. Man nehme nur den Lehrplan einer höheren oder Volksschnle zur Hand, da wird man für ein Kindesalter von neun Jahren die Geschichte von Madame Potiphar vorgeschrieben finden. Nun gehts ans Behandeln: „Das Weib Potiphar aber warf ihre Augen auf Josef und wollte ihn verführen. Er weigerte sich jedoch nnd sprach: Wie sollte ich ein solch großes Übel tun nnd wider Gott sündigen?“ usw. „Seht, der hebräische Mann hat mich „verführen“ wollen.“ Nun stelle man sich die Psyche eines Neunjährigen oder einer Neunjährigen vor. Irgendwelche sexuelle Vorgänge sind noch nicht sein be-

wußtes Eigentum geworden. Besonders bei Kindern aus unteren sozialen Schichten mögen Zoten und dergleichen wohl schon oft durchs Gehirn gezogen sein; es kann sogar zugegeben werden, daß bei dem engen Zusammenleben vereinzelt sogar sexuelle Vereinigungen der Eltern beobachtet worden sind, ferner mögen eine große Anzahl von Kindern tierischen Befruchtungsakten beigewohnt haben, so geben alle diese Tatsachen der Schule noch immer nicht das Recht, sexuelle Vorstellungen in der Seele der Kinder hervorzurufen in einem Alter, in dem noch absolut keine sexuellen Regungen vorhanden sind. Warum soll die Schule mit roher Hand störend in schlummernde Kräfte eingreifen, die, zu frühzeitig ans Bewußtsein gezerrt, das natürliche Triebleben der Kinder vergiften und es widerstandslos machen müssen gegen den schädlichen Einfluß unserer fortschreitenden Zivilisation. Wie soll sich der Lehrer zu diesem Potipharbilde stellen? Schweigt er sich über den wahren Sachverhalt aus, so werden sicher kundige Stellvertreter in der Pause oder bei anderer Gelegenheit ihr Wissen an den Mann bringen. Welches Unheil dadurch entstehen muß, dürfte doch nicht schwer zu ergründen sein. Begnügt sich der Lehrer mit Andeutungen, so kann er das Übel nur verschlimmern. Sagt er die Wahrheit, so tut er immer noch das Richtigste, aber er wird mehr stören als Klarheit schaffen. Darum hat die Frau Potiphar in unseren Schulen nichts zu tun. Mag sich ihrer ein Bühnenmensch bemächtigen und aus ihr etwas mehr zu machen suchen als ein ganz gewöhnliches, geiles Weib. So mancher fromme Mann entrüstet sich mit Recht über die Prostitution. Können wir wissen, ob nicht manches Mädchen ihren ersten zu frühzeitigen Reiz durch die Potiphar erhalten hat, der sie dann auf diesen traurigen Weg geführt hat? Auf der gleichen Wertstufe wie die Potiphargeschichte steht für die Erziehung die Ehebruchsgeschichte des Königs David mit der schönen Bathseba. Manche fromme Pastorenfrau oder Angehörige korrekter Kreise gibt sich die redlichste Mühe, ihre erwachsenen Töchter vor der Berührung mit einem französischen Roman zu bewahren, ohne sich zu überlegen, daß in dem Seeleninhalt ihres Kindes der schlimmste Ehebruchsroman schon von der frühesten Kindheit an von Lehrer und Pastor gelegt ist. Der König David ist ein ebenso feiger Mörder und Ehebrecher gewesen, wie in der jüngsten Zeit jener Hauptmann, der seinen Major erschossen hat. Daß sich David gebessert hat, nützt doch der Erkenntnis des Kindes gar nichts. Hat es für ein Kind in diesem Alter überhaupt einen Wert zu wissen, daß es Ehebrecher gibt und auch solche, die sich nachher gebessert haben? Wieder ist es der moderne Staat, der sich doch allein auf ein gesundes Familienleben aufbaut, der seine jüngsten Bürger zwingt, sich Hilfsmittel anzueignen, um

seinen Bestand zu gefährden und zu zerstören. Wenn wir nun auf diese Weise alle biblischen Geschichten einer Untersuchung unterziehen, so werden wir finden, daß alle für unsere neuzeitliche deutsche Kultur gar keinen Wert haben oder Vorstellungen hervorrufen und damit als bleibendem Eigentum die Kindespsyche erfüllen, die direkt schädigend auf unser Zusammenleben wirken. Als Erziehungsmittel von Wert bleiben nur übrig: der uneigennützige, friedliche und gerecht denkende Abraham, die dankbare Ruth und der treue Freund Jonathan. Es ist aber doch ein großes Unrecht, wenn wir um dieser geringen Ausbeute ethischer Erziehungswerte unsere armen Kleinen mit dieser Unmasse schädlicher Stoffe plagen. Der Staat aber wird doch endlich einsehen müssen, daß er sich durch den Zwang so schädigend wirkender Erziehungsmomente geradezu Bürger heranzieht, die seinem Bestand gefährlich werden. Videant consules, ne quid detrimenti res publica capiat.

Gehen wir nun zu den amtlich vorgeschriebenen biblischen Stoffen des Neuen Testamentes über, und zwar zu solchen, die für das bestimmte Alter direkt schädlich wirken müssen. Da sind zunächst die Verkündigungsgeschichten: „Der heilige Geist wird über dich kommen" etc., oder wie es noch in manchen Büchern heißt, „und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten" etc., und die beiden Geburtsgeschichten. Sie stellen doch zu sehr die Geheimnisse einer Wochenstube dar, in die der heutige Mensch von feinerer Kultur höchstens den Arzt und die Hebamme einen Einblick tun läßt. Kinder bekommen das Brüderchen oder Schwesterchen zu sehen und auf die Frage, wie das nun plötzlich angekommen ist, erhalten sie die bestimmte Antwort, daß ihnen das Vater und Mutter später sagen würden, wenn sie älter wären und mehr Erfahrung hätten.

Unsere Schulbureaukraten glauben schon höchst für die Jugend gesorgt zu haben, wenn sie möglichst viel Verordnungen und Vorschriften erlassen, wenn sie ihre Akten gefüllt, gut numeriert und reponiert haben. Bei dieser geistlosen Beschäftigung sind sie schließlich dahin gekommen, die Kindesseele für ein Aktenstück zu halten, in das man wahllos „Fälle" eintragen kann. Denn anders kann man sich gar nicht die Tatsache erklären, daß Kinder mit Stoffen geplagt werden müssen, für die in der Kinderseele auch noch nicht der geringste Erfahrungsinhalt vorhanden ist. Unter diese Stoffe sind zunächst zu rechnen alle sogen. Wundergeschichten: die Weinverwandlung zu Kana, die Fernheilungen in Kapernaum, die Sturmstillung, Taubstummen- und Aussätzigenheilung, die Totenauferweckungen zu Nain und Bethanien, die Auferstehungsszenen, die Himmelfahrt.

Man wird natürlich nicht bestreiten, daß diese Fälle vom philologisch-kritischen und medizinisch-psychologischen Standpunkte der Betrachtung wert sind, Erziehungswerte kann man ihnen absolut nicht beimessen. Was soll ein Kind mit einer Totenauferweckung anfangen? Wird da auch nur der kleinste Teil seines geistigen Lebens gefördert? An welche Erfahrungstatsache soll es anknüpfen? Kann man ihm einen Menschen zeigen, der von den Toten auferweckt ist? Gibt diese Totenauferweckung Anlaß zum Nachdenken, und daran ist bei neun- bis zehnjährigen Kindern nicht zu zweifeln, so kann dieses Nachdenken doch nur einen höchst negativen, ja schädlichen Erfolg haben. Das Kind kommt zu keinem Resultat. Es wird wohl bei dem heutigen Schulbetrieb kaum wagen, sich seine Aufklärung beim Lehrer zu suchen, was wohl das Nächstliegende und der Erfolg einer vernünftigen Erziehung wäre. Es geht zum Vater, zu dessen Wissen es das größte Vertrauen hat und trägt ihm die bange Frage vor, ob das wohl möglich und wahr wäre und ob er das auch glaube. Nun kommt in jedem Falle der Konflikt. Es sind doch der Väter heutzutage nicht mehr sehr viele, die ohne Rückhalt ehrlich an Totenauferweckung glauben. Die Mehrzahl wird wohl vom Gegenteil überzeugt sein.

Man kann hier schon Goethe als klassischen Zeugen anführen: „Fragt man mich, ob es in meiner Natur sei, die Sonne zu verehren, so sage ich: Durchaus! Denn sie ist eine Offenbarung des Höchsten, und zwar die mächtigste, die uns Erdenkindern wahrzunehmen vergönnt ist. Ich anbete in ihr das Licht und die zeugende Kraft Gottes, wodurch allein wir leben, weben, sind, und alle Pflanzen und Tiere mit uns. Fragt man mich aber, ob ich geneigt sei, mich vor einem Daumenknochen des Apostels Petri oder Pauli zu bücken, so sage ich: Verschont mich und bleibt mir mit euren Absurditäten vom Leibe!"

Was antwortet nun solch ein Vater seinem Kinde? Will er in bekannter Binsenweisheit das Kind schonen, dann lügt er wohl: „Das werde ich dir später sagen." Das Kind merkt instinktiv, der Vater hat gelogen. Sagt er: „Ja! Das ist möglich und das glaube ich auch!" so merkt das Kind noch viel leichter die Lüge. Sagt der Vater die Wahrheit: „Nein, das glaube ich nicht!" so wird das Kind ohne große Überlegung zu dem Resultat kommen: dann hat der Lehrer gelogen. Zum ersten Male in seinem Dasein erfährt das Kind, daß die Lüge, vor der man es vielleicht so oft mit vielem Pathos gewarnt hat, bei den Erwachsenen doch etwas Natürliches ist, ja daß auch Väter und Lehrer lügen oder vom Staate gezwungen werden, zu lügen. So kommt die Lüge in das Bewußtsein des Kindes und es hat gar keine Möglichkeit, sich von ihr zu befreien; denn ein Kind, das sich dagegen

aufbäumen nnd sagen wollte: Nein, das glaube ich auch nicht und daber will ich es auch nicht lernen, würde von der durch den Staat bestellten Schule so lange verblänt werden, bis ihm jede Lnst vergangen wäre, die Wahrheit zu bekennen. Daß es solche Kinder gegeben hat, dafür ist Jesus der beste Beweis, nnd in unserer hohen Knltur wird es zahlreiche genug geben. Wenn auch das Wort des zwölfjährigen Knaben: „Wisset ihr nicht, daß ich in dem Hanse meines Vaters sein muß?“ anch ans seinem späteren Bewußtsein von den Evangelienverfassern oder -verbesserern redigiert ist, so kann doch an der ganzen Plastik dieser Erzählung, deren sich verschiedene Maler mit ausgezeichnetem Geschick bemächtigt haben, nicht gezweifelt werden. Sie beweist anch nur, daß dieser über seine Umgebung hinausstrebende Knabe schon in früher Jugend mit seltenem Gescbick den steifleinernen Theologen und Pädagogen seiner Zeit seltene Nüsse zu knacken gab und sich über ihre ganze Schulweisheit erhob. Es ist nur sehr betrübend, daß uns der Inhalt des Gespräches nicht bekannt geworden ist. Aus seinen späteren Worten läßt sicb aber mit ziemlicher Sicherheit der Schluß darauf ziehen, daß er sich über den verderblicben Formalismns seiner Zeit und über die Unwahrheit der damaligen religiösen Betätigung in einer seinem Alter entsprechenden Weise ausgesprochen hat. Es wirft andererseits immerbin ein gntes Licht auf die damaligen Theologen und Pädagogen, wenn es von ihnen heißt: „Und sie wunderten sich seines Verstandes und seiner Antworten!“ Selbst in unserer Zeit, die sich so mit ihrer Aufgeklärtheit brüstet, dürfte ein solcher Zwölfjähriger nicht so verstanden werden. Die überwiegende Mehrzahl unserer durch den Bluthauch des Mittelalters hindurchgegangenen Theologen und Pädagogen der Schulen würden sich nicht bloß „verwundern“, sondern sie würden eine derartige Betätigung menschlicher Eigenart auch heute noch für ein Werk des Teufels halten und hiernach mit denselben Mitteln des Mittelalters nur in verfeinerter und dem Zeitgeist angepaßter Art zu vertreiben suchen. Und wenn ein Engel vom Himmel noch heute täglich die vergossenen Tränen der mit mittelalterlichen Formen erzogenen Jugend in Schulen aller Art, Seminaren, Waisenanstalten und im Konfirmandenunterricht etc. in goldener Schale sammeln würde, er würde bald ein Meer damit füllen können!

Man sieht also keinen Grund ein, warum der Staat nur Lügner erziehen will. Man sollte doch meinen, daß er sich die aufrichtigen, ehrlichen Menschen seinen Zwecken viel dienstbarer machen könnte.

Viel durchsichtiger dem geistigen Auge des Kindes als die Totenauferweckungen sind noch die anderen Wundergescbichten, wie Wein-

verwandlungen, Fernheilungen. Nehmen wir das Kind eines Arztes. Sein Verstand ist mit allen erdenklichen Erziehungsmitteln, die uns nur die moderne Kultur und Technik zur Verfügung stellt, entwickelt worden.

Es hat auch als liebes Kind ein reges Interesse für den Beruf seines Vaters und kennt auch schon in großen Zügen die hohe, verantwortliche Tätigkeit seines Vaters, die in gewissem Sinne schon manchmal in sein Kindesdasein eingegriffen hat. Es weiß, wie sein Vater sich selbst um den Kranken bemühen muß, wie er den ganzen Verlauf der Krankheit genau beobachten, wie er ihn immer besuchen muß. Da hört dieses Kind von einer Fernheilung. Was ist da natürlicher, als daß es eine Parallele zieht zwischen der ärztlichen Tätigkeit seines Vaters und Jesu. Es kommt wieder der Konflikt, der in jedem Fall in der Seele dieses so wunderbar gehegten Kindes das häßliche Bild der Lüge hervorbringt. Von gleicher Wirkung sind die Geschichten von der Auferstehung Jesu. Mögen sie nun bald 2000 Jahre geglaubt sein, mag der Glaube an sie manches hohe Gefühl ausgelöst haben und manchen über die Wechselfälle des Lebens gebracht haben. Dem Kinde nutzt es nichts zu wissen, in sein geistiges Leben bringt es keinen neuen Zug hinein. Es schafft nur wie die Himmelfahrtsgeschichte im Zeitalter der Beherrschung der Luft schädliche Konflikte in der Seele des Kindes. Und so steht es mit allen sogenannten Wundergeschichten, die über unser Erfahrungsleben hinausgehen. Man braucht über sie nicht einfach zur Tagesordnung überzugehen. Sie müssen durchaus als Kinder aus ihrer Zeit betrachtet und behandelt werden, aber zur Behandlung für ein Alter, in dem die Retrospektiven von den Kindern noch nicht gemacht werden können, dienen sie nur dazu, die ethischen Grundbegriffe zu verwirren oder zu entarten.

Untersuchen wir nun weiter zunächst die Gestalt Johannes des Täufers. Vor mehreren Jahren hat es ein anerkannter Dichter versucht, diese Persönlichkeit dem Großstadtpublikum verständlich zu machen. Ob es ihm gelungen sein mag? Was soll nun von den Gedanken dieses Eiferers, der im engen Anschluß an die überlieferte Philosophie seines Volkes den Beginn des Gerichtstages predigt, in die Seele eines frohen Zehnjährigen übergehen? Sicherlich wird nur die Vorstellung haften bleiben, daß er ein Kleid von Kamelshaaren und einen ledernen Gürtel um seine Lenden trug etc. Dazu würde ja aber leichter und besser eine gute Abbildung führen. Der tiefe Ernst der Johannispredigt aber, so analysiert und synthetisiert sie auch vom Lehrer dargestellt werden mag, wird nie die Kinderseele berühren; das wäre auch nicht einmal gut, denn dann wären ja unsere lieben Kleinen wirklich schlecht

und bedürften der Buße. Unsere Kinder haben aber nur eine verständige Aufsicht und individuelle Behandlung nötig, dann brauchen sie noch keine Buße zu tun. Mögen die Schüler bei Revisionen anch noch so viel über Johannes reden, was ja bei unserem Unterrichtungsdrill durchaus auch der Fall sein wird, innerlich muß er ihnen in ihrem Alter ein Fremder bleiben. Die Gleichnisse werden ganz besonders dafür gehalten, wegen der Einfachheit ihrer Sprache sich dem kindlichen Verständnis anznpassen. Gegen diese Annahme der leichten Verständlichkeit haben wir schon in den Berichten den besten Beweis, wenn es dort heißt, daß nicht einmal die ganz nahe Anhängerschaft Jesu seine Worte richtig verstanden habe.

Nun behandelt ja das Bild, an das die Lehre angeknüpft wird, ganz einfache Vorstellungen, obwohl auch diese unsern Großstadtkindern, soweit sie ländliche Verhältnisse behandeln, nicht so geläufig sind. Die aus ihnen gezogene Lehre wird aber zum großen Teil nur denen verständlich, die sich in den ganzen seelischen Zustand Jesu versetzen können, der doch auch ein Kind seiner Zeit gewesen und wie alle anderen Menschen mit dem Kulturinhalte seiner Zeit gesättigt ist. Der Eintritt in eine solche Betrachtung ist aber dem Kinde noch immer versagt. Es hält sich nur an das Konkrete und daher kann nichts von den abstrakten Ideen in seinem Gehirn haften bleiben. Es plappert wohl vom Reiche Gottes, vom Samen, vom Worte Gottes, vom halsstarrigen Herzen, von dem Reichtum und der Wollust dieses Lebens, aber es kann nichts von alledem zu seinem Eigentum machen, weil ihm jede geistige Anknüpfung fehlt. Kinder geraten leicht in Streit und vergeben ihren Genossen nur schwer ein Unrecht. Gewiß werden sie es unter der Autorität der Eltern oder der Lehrer tun. Eine solche Handlung bleibt aber immer nur ein Theaterstück. Ihnen mag nun die Geschichte von dem großen Versöhnungsakt des Schalksknechts noch so geläufig sein, sie mögen den biblischen Wortlaut verbotinus auswendig können, sie mögen auch imstande sein, die religiös-sittliche Wahrheit mit Zungengeläufigkeit zu entwickeln, aber man behauptet wohl nicht zu viel, daß es wohl kaum je ein Kind gegeben hat, das unter dem Eindruck dieser Wahrheit sich mit seinem Kameraden versöhnt hat. Eine wirkliche Versöhnung kommt zustande, wenn von einer verständigen Person genau die Genesis des Streites entwickelt, der Tatbestand festgelegt, und danach mit freundlichem Wort die Versöhnung und der Ausgleich herbeigeführt wird. Da leuchten die Augen und der Friede ist zwar noch nicht für ewig geschlossen, aber allmählich vermindern sich die Streitveranlassungen und eine vernunftgemäße Behandlung greift bald Platz. Auch in der Seele Jesu von

Nazareth lag wie in jeder sich znr Erkenntnis dnrchringenden etwas Faustisches. Der Evangelienredaktor findet in der sogenannten Versuchungsgeschichte den in seiner Zeit liegenden Ausdruck. Das Kind bleibt doch auch hier bei dem in diesem Falle recht naiven Konkretum stehen, in sein Seelenleben kann auch der größte Pädagoge diesen faustischen Zug nicht hineinbringen. Auch hier lernt das Kind über alles mögliche abgerichtet wie ein Papagei plappern, ohne daß sein Hirn mitarbeitet. Es tönen Schallwellen an sein Ohr, sie ziehen durchs Gehirn, aber sie bringen es nicht in psychische Erregung, schaffen keine sittlichen Vorstellungen und damit keine erziehlichen Werte. Wir leben in einer schweren Zeit der Kämpfe auf allen Gebieten. Die schwere Differenziernng aller unserer Verhältnisse erfordert die ganze Kraft jedes einzelnen. Es ist anf allen Gebieten alles in Fluß, man sieht nichts Konstantes. Wir müssen nns neue Formen schaffen, die eine Weiterentwicklung der Menschheit ermöglichen. Dazu brauchen wir Männer und Frauen mit starkem Wollen, die unentwegt hohen Zielen znstreben, ohne dabei das höchste Gut menschlicher Errungenschaft, die Rücksicht auf den Mitmenschen, aufzugeben. Wenn wir genauer die Lebensgeschichte Jesu von Nazareth ansehen, so drängt sich nns nnwillkürlich die Frage auf, ob der tragische Ausgang dieses Mannes logisch notwendig war. Wir müssen annehmen, daß entweder diesem feinsinnigen Dichter und Denker mit seiner außerordentlichen Kenntnis der Einzelseele der Blick für die Wandelbarkeit der Volksseele und die politische Berechnung gefehlt hat, oder daß er in dem sicheren Glauben an die Richtigkeit und Zukunft seiner Lehre mutigen Herzens für seine Überzeugung in den Tod gegangen ist. Obgleich wir in unserer Zeit einen solchen Opfertod, weil er nicht mehr zu finden ist, auch nicht mehr verstehen würden, so läßt sich doch gerade mit ihm die Größe der Persönlichkeit Jesu selbst dem kindlichen Gemüt verständlich machen, und zwar unendlich viel leichter und nachhaltiger als auf dem Umwege über Mythen und Wunder.

Man kann darüber streiten, ob die Menschheit ohne den Kreuzigungstod Jesu von Nazareth nicht vielleicht doch heute schon weiter gekommen wäre. Zn verkennen ist es nicht, das dieses Wort vom Kreuz, in dem gewaltigen Kopf eines Paulus zur absoluten Wahrheit geworden, dazu beigetragen hat, den versinkenden Völkern des Morgenlandes nene Kräfte zuzuführen.

Andererseits kann man sehr daran zweifeln, ob dem kraftvollen nnd in die damalige Kultnr eintretenden Germanenvolke dieses Wort vom Kreuz sehr viel genutzt hat. Es mag wohl da-

zu beigetragen haben, manchen machtvoll hervortretenden Naturtrieb schneller unter die Oberfläche zu treiben, aber dem innersten Kern der Germanennatur ist dieser unnatürliche Leidenszug immer fremd geblieben. Es ist auch bestimmt anzunehmen, daß sich die Germanen ohne diesen Kreuzestod aus sich selbst heraus eine bessere Religion geschaffen hätten als die sich an dem Ornamentwerk orientalischer Phantasie heranrankende dekadente Weltanschauung griechischer Philosophie in Verbindung mit jüdischer Religionsmengerei. Und wenn noch gerade heutzutage das Germanentum aufs heftigste mit diesem Eindringling ringt und aus ihm etwas zu machen sucht, so ist das nur ein Zeichen für die tiefen Kräfte und Anlagen, die diesem Volke innewohnen. Dieser unnatürliche Leidenszug aus politischen Gründen zum Kultur- und Erziehungsfaktor aufgezwungen, mußte bei der entgegengesetzten Anlage auf die Germanen nur verwirrend wirken. Nicht zum wenigsten ist aus dieser Aufpfropfung einer fremden Geisteskultur auf die so kernige und gesunde Rasse die ganze traurige Vergangenheit deutscher Geschichte zu verstehen. Immer opfert sich der Deutsche für andere, immer läßt er sich von andern für irgendwelche höheren Zwecke gebrauchen. Es erweckt den Anschein, als ob in diesem zum weltumfassenden Gedanken erhobenen Opferprinzip der Deutsche seine gesunden Instinkte der nationalen Selbsterhaltung und Selbstbestimmung vollkommen verloren hat. Um das Kreuz Christi läßt er die edelste Blüte deutscher Ritterschaft in den heißen Wüsten Syriens untergehen. Um diesen Opfergedanken zerfleischt er sich in einem dreißigjährigen Bruderkriege, der seine Kultur um Jahrhunderte zurückbringt. Und wenn nicht in die deutsche Geschichte ein kraftvolles Geschlecht eingetreten wäre, das mit seinem scharfen Blick für die wirklichen Forderungen des Lebens, das in einer Anzahl hervorragender, ganz auf dem Boden eines gesunden Menschentums stehender Vertreter allmählich das deutsche Volk von seinen sentimentalen, weltverneinenden, sich selbst aufopfernden Ideen losgelöst und in ihm jene nationalen Instinkte erzogen hätte, so wäre das deutsche Reich und der deutsche Kaiser sicher nur ein historischer Begriff geblieben. Doch noch haben wir diesen unnatürlichen Selbstaufopferungstrieb noch lange nicht überwunden, noch sind Kräfte genug wirksam, durch die diese nationale Selbständigkeit wieder in Frage gestellt wird. Daher gilt es, diesen Opfergedanken gänzlich aus dem Volksbewußtsein zu entfernen und an seine Stelle die Pflege deutscher Kraft und Stärke treten zu lassen. Das kann aber nur dadurch verwirklicht werden, wenn wir aus unsern Schulen wenigstens in den jüngern Kinderjahren den Leidenszug Jesu von Nazareth als unserm nationalen Empfinden nicht

entsprechenden Erziehungswert verbannen. Es läßt sich allerdings nicht lengnen, daß bei heutiger Kultnr in nnserer fröhlichen Jugend dieser Leidenszug nicht so leicht tiefe Wurzeln schlagen wird, wie es zu gewissen Zeiten der Fall gewesen ist. Da wir ihm aber irgendwelche Erziehungswerte nicht beimessen können, so ist es auch nicht einznsehen, warum wir unsere Jugend damit plagen sollen.

Nun kommen wir zu den Stoffen, die nicht ursprüngliche Erzengnisse des Christentums sind, wohl aber von ihm weiter entwickelt nnd ansgebildet sind. Da sie aber nnser ganzes soziales Leben heranfgeführt haben, so bleibt ihr Wert bestehen und mnß von frühester Jugend als änßerst wichtiges sittliches Erziehungsmoment anerzogen werden. Es kommen hierbei besonders zwei Erzählungen in Betracht, die die Frage nach dem Wert und der Verwendung des Besitzes im reichen Mann nnd armen Lazarus und die Rücksicht auf den Mitmenschen in jeder Lebenslage im barmherzigen Samariter behandeln. Beide Erzählungen sind anf die einfachsten Verhältnisse zngeschnitten und mögen für das soziale Bedürfnis vergangener Jahrhunderte der passende Ausdruck gewesen sein. In unserem so vielseitigen Erwerbs- und Gesellschaftsleben können derartige Anschauungen nicht mehr allein zur Grundlage ethischer Forderungen gemacht werden. Wenn wir in unseren ganzen sozialen Verhältnissen so langsam vorwärts kommen nnd diese geringen Fortschritte schließlich nnr dem geschlossenen, konseqnenten Auftreten einer Partei mit einem neuen Heilsdogma verdanken, so liegt der Grund lediglich darin, daß die sozialen Anschaunngen der großen Masse der Besitzenden einfach mit den in der Schule erlernten Vorstellnngen vom reichen Mann nnd vom barmherzigen Samariter abschließen. Die meisten Menschen sind erstannt, wenn man sie mal gelegentlich durch eine Übertragung und Erweiterung dieser beiden Bilder auf moderne Verhältnisse ans ihrer satten Ruhe stört. Ich gehöre so vielen Wohltätigkeitsvereinen an, ich bin bei allen Bazaren nsw. — ja ja, und du handelst nnd feilschest mit deiner armen lungenkranken Schneiderin um jeden Pfennig, du läßt dein Dienstmädchen in einem Raume schlafen und sich aufhalten, der kaum den Ansprüchen eines einigermaßen verwöhnten Hundes genügen würde. Ist denn mein Dienstmädchen auch ein Mensch? Ja, ja, Jesus selbst sagt es dir. Wenn also ein neues, den sozialen Anschannngen Jesn entsprechendes Geschlecht herangezogen werden soll, so muß schon in der frühesten Jugend der Grund dazn gelegt werden. Es genügt durchaus nicht, etwa in der Rechenstunde Anfgaben aus der sozialen Gesetzgebung zu lösen oder im Geschichtsunterricht auf die Fürsorge der Hohenzollern für die Arbeiter einzu-

gehen, sondern die beständige Rücksichtnahme auf den Mitmenschen muß von früh auf zur Religion des Herzens werden.

Was sonst noch von neutestamentlichen Stoffen vorgeschrieben wird, dem geistigen Inhalte der Zehnjährigen eingepaukt zu werden, können wir als vollkommen wertlos für die Erziehung übergehen.

Es bleiben nur noch diejenigen Stücke zu betrachten, die ganz besonders zur Behandlung geeignet sind, aber bei dem heutigen Unterrichtsbetrieb nur eine untergeordnete Würdigung erfahren. Es ist sehr zu bedauern, daß wir aus der Jugendzeit dieses so großen Mannes so wenige Nachrichten haben. Aber diese eine selbständige Handlung des 12jährigen Jesus ist doch so bedeutsam, daß sie nach allen möglichen Richtungen erschöpfend dem kindlichen Verständnis nähergebracht werden muß.

Und bei ihrer Behandlung werden in der Psyche der Kinder sicher Gedanken ausgelöst, die ein ganz ausgezeichnetes Bildungselement darstellen. Allerdings wird man die Worte: „Wisset ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist?“ als Vorstellungen, die aus dem späteren Bewußtsein Jesu hineingetragen sind, in anderer Form als mit der Notwendigkeit des Kirchenbesuches und dergleichen deuten. Hier wäre auch mal so recht Gelegenheit, den Stockprügel-Pädagogen von Eltern und Lehrern an dem verständigen Verhalten der Eltern Jesu zu zeigen, wie gerade das Verhalten dieses Jesusknaben ihnen doch zeigen mußte, auf welcher ungesunden Basis sich ihre Stockprügelpädagogik aufbaute. Die Kinder unserer Kulturwelt haben für ihre Eigenheiten kein Recht. Unsere vornehmen Kulturmütter würden doch ihrem Kinde, das sich weigerte, einer alten Erbtante, gegen deren altjungferliche, mit sexuellem Einschlag versehene Liebkosungen ein Kind einen ganz berechtigten Widerwillen haben kann, eine notwendige Geburtstagsgratulation mit obligatem Panegyrikus zu machen mit der Begründung, daß es nicht lügen wollte, kraft ihres von Bibel und Staat approbierten Rechtes ganz gehörig die Höschen strammziehen. Sie wollen doch sein Wohl, sie wollen doch für ihn die Zechinen der alten Erbtante, der sie liebliche Worte ins Gesicht sagen und nicht vernehmbare Wünsche ausdrücken für einen recht baldigen Abgang ins ewige Himmelreich. Das Geld, das sich so ein armer Teufel durch Angst vor den Stockprügeln erlogen hat, wird ihm sicher noch zum Unheil. Es versperrt ihm den Weg zur allein befriedigenden Arbeit und gewöhnt ihn ans Schlemmerleben, das ihn schließlich aus seiner Kaste treiben muß. Dann sind die Korrekten, die ihn zur Lüge gezwungen haben, wieder die ersten, die ihn von ihren Rockschößen

abschütteln und möglichst ein Weltmeer zwischen sich und ihn legen. Jesus von Nazareth mußte nicht dieser gottbegnadigte Dichter gewesen sein, wenn er nicht auch richtig in die Seele des Kindes gesehen hätte. Es sind nicht viel Worte Jesu über die Kinderpsyche und die Pädagogik auf uns gekommen, aber sie genügen vollkommen. Über sie hinaus können und brauchen wir nicht. Hätte die Menschheit so viel gesunden Sinn gehabt, wenigstens die Worte Jesu hierüber richtig zu verstehen, dann wären wir sicher um Jahrtausende in unserer Kultur weiter. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, zu untersuchen, wie es gekommen ist, daß man so lange Zeit trotz richtiger Bewertung der Kinderseele hat Irrwege wandeln können. Die Tatsache steht aber fest, daß man erst in unserem Zeitalter der naturwissenschaftlichen Erkenntnis endlich anfängt, die Kinderpsyche zu untersuchen und das Kind in seine schon von Jesus festgesetzten Rechte einzusetzen.

Wie sollst du dein Kind erziehen? Du sollst die Seelenregungen deines Kindes genau beobachten. Du darfst dich natürlich nicht auf deinen überklugen Standpunkt als Erwachsener stellen und Eigenheiten des Kindes belachen. Du Narr! Das Kind steht noch am nächsten der Natur und auf der Erde gibt es keine Wahrheiten außer der Natur, die nie lügt. Du allein bist es, der das Kind schlecht macht, wie es dir ja Jesus selbst sagt. Deine ganze Aufgabe besteht darin, daß du dem Kinde seine Natur erhältst und nur seine Kräfte weiterbildest. Das hat schon der gute R o u s s e a u gesagt, aber die Menschen haben auf ihn ebensowenig gehört wie auf Jesus von Nazareth. Tust du das nicht und bringst du deine unwahre Zivilisation an das Kind heran, lügst du ihm etwas vor, weckst du in ihm Regungen durch deine Zivilisation, ehe sie die Natur hat ausreifen lassen, zwingst du es mit deiner überlegenen Stärke dazu, etwas gegen seine eigene, ihm angeborene Natur zu tun, so wäre es tatsächlich besser, dir altem Sünder würde ein Mühlstein um deinen Hals gehängt und du verschwändest aus deinem unheilvollen Wirkungskreise. Denn an dir ist schließlich nicht mehr gelegen als an einem älteren, angefaulten Eichbaum, der dem jungen hochtreibenden Bäumchen Licht und Regen raubt. Und wer mit offenem, scharfem, unbefangenem Blick einerseits die tausenderlei Unwahrheiten unserer modernen Zivilisation beobachtet und sieht, wie infolge einer schon von Jesus erkannten sozialen ungerechten Verteilung unsere Kinder in diese Schädlichkeiten hineingezogen werden müssen, der wird zugeben, die höher stehenden Rassen müßten ein anderes Menschentum hervorbringen, wenn die Kinder von frühester Jugend wenigstens bis in die geschlechtliche Reife diesen Schädlichkeiten entzogen würden und ihre ganze Ausbildung auf psychologischer Grund-

lage erfolgen würde. Wenn doch der bestehende Staat den gesunden Selbsterhaltungstrieb hätte und von dem ganzen Religionsunterricht, von der ganzen Begründung der Lehren Jesu durchs Judentum dessen ganze Geschichte, wie wir gesehen haben, zum großen Teil nur schädigend wirkende Erziehungsstoffe hat, in seinen Schulen vom sechsten bis zum zwölften Lebensjahre nur die Person Jesu aus seiner Jugendzeit, aus seinen sozialen Lehren und als Kinderkenner und Bewahrer eingehend behandeln ließe, dann würde er für seinen Bestand ganz anders sorgen, als wenn er jährlich Millionen für Kirchenzwecke bewilligt, die in ihrer heutigen Verfassung nach dem unsinnigsten Worte des Jahrhunderts der beste Schutz gegen die Sozialdemokratie sein sollen. Macht der Staat keine Konzession an das moderne Empfinden und Denken seiner besten Bürger, zwingt er weiter die Eltern dazu, ihre Kinder in Stoffen und Anschauungen zu erziehen, die direkt antinational wirken müssen, die die Kinder zur Lüge heranbilden, so kann er sich darauf gefaßt machen, daß davon nur die Sozialdemokraten Nutzen haben werden. Gewinnt eines Tages der Revisionismus in der Sozialdemokratie die Überhand und damit der bessere Ton, was durchaus nicht ausgeschlossen ist, so strömen ihm gerade aus den gebildeten Kreisen Tausende und Abertausende zu. Geschieht aber dem nationalen aufrichtigen Empfinden Genüge durch Ersatz wertloser und schädlich wirkender Erziehungsstoffe durch volkstümliche, so ist anzunehmen, daß dadurch eine nationale Jugend erzogen wird, die das beste Bollwerk gegen den Universalismus der Sozialdemokratie bilden werden. Aber so weit denkt man in unseren regierenden Kreisen noch lange nicht. In religiösen Dingen wird heute einfach überall geheuchelt. Die Landleute, die noch immer das größte Kontingent der Kirchenbesucher darstellen, gehen aus ganz berechtigtem Egoismus dorthin. Sie brauchen den lieben Gott, weil ihr ganzer Erwerb doch sehr vom Wetter abhängt. Nachdem nun aber der Staat dem lieben Gott gewissermaßen ins Handwerk gepfuscht hat durch die Einrichtung, daß die von Menschen beobachtete Witterung auf dem schnellsten Wege auch dem geringsten Landwirte mitgeteilt wird, so werden nun auch die Landleute bald nicht mehr in die Kirche kommen, denn für ihren gesunden Egoismus ist da nichts mehr zu holen. Man denke sich auch nur diese Staatslogik. In der Schule, in Konfirmandenunterricht und Kirche hört der Landmann, daß er sich durch Beten und Singen vom lieben Gott schön Wetter erringen könne nach dem berühmten Bittspruch:

Ach Gott, laß regnen heut über Greiz
Schleiz und Lobenstein.

Und wollen die anderen auch was haben,
so mögen sie dir es selber sagen.

Derselbe Lehrer, der eben ganz voller Überzeugung mit allem ihm zu Gebote stehenden, die Herzen ergreifenden Wahrheitsgefühl die Kinder gelehrt hat: Gut Wetter, Friede, Gesundheit etc. . . . . hat von der Poststation die Nachricht erhalten, die die Kinder aufschreiben müssen, eine von demselben Staate geglaubte und ins Volk verbreitete Wahrheit: für morgen und für übermorgen ist der liebe Gott von seinem Posten abgesetzt, morgen und übermorgen, vielleicht auch noch ein paar Tage später bestimmen das Wetter die Menschen. Es ist doch sonderbar, daß sich die Sozialdemokraten bei ihren Landzügen nicht dieses herrlichen Anschauungsmittels bedienen, nm den Landleuten zu zeigen, was der Racker Staat doch alles fertig kriegt und wie es mit seiner Ehrlichkeit sehr faul steht. Das würde die Leute ganz anders aufrütteln als das bloße Geschimpfe und die Anpreisung des unbewiesenen Marxismus.

Wie wir gesehen haben, eignen sich nur sehr wenige Stoffe zur Erziehung. Da nun aber unsere ganze Kultur von den Anschauungen Jesu beeinflußt ist, so ist es eine immerhin ganz gerechtfertigte Forderuug, daß die Kinder schon möglichst frühe mit seiner Person bekannt gemacht werden. Deshalb genügt es doch vollkommen, wenn ihnen seine Jugendgeschichte, seine sozialen Anschauungen und seine Pädagogik ausführlich dargestellt werden. Diese Stoffe können ohne Erschöpfung acht Jahre lang vom 6. bis zum 14. Jahre das Kind beschäftigen. Allerdings werden natürlich nicht alle Lehrer imstande sein, den Stoff richtig zu deuten, aber wir brauchen ja nur unsere Dichter anzuregen, daß sie ihre Leier für unsere Kleinen tönen lassen; die werden schon sicher den passenden Ausdruck finden. Zwei solcher Religionsstunden würden wöchentlich vollkommen genügen. Daneben könnte sich ja die Kirche in Befolgung des Ausspruches Jesu: „Lasset die Kindlein zu mir kommen!“ endlich ihrer Pflichten gegen die Kinder erinnern und richtige Kindergemeinden gründen, die an bestimmten Sonntagen eine der Kinderpsyche angepaßte religiöse Versorgung erhielten. Wenn so dem wirklichen Bedürfnisse der Kinder gesorgt und ihr Wille zum Guten beeinflußt würde, dann sollte es doch keinem Zweifel unterliegen, daß die Menschheit besser werden müßte. Vom lieben Gott zu sprechen, hätte wohl wenig Sinn, der würde ihnen besser im Naturgeschichtsunterricht, in Feld, Wald und Wiese gezeigt werden, allerdings nicht als solcher, der mit den Menschen gegessen und getrunken hat. Nun ist es doch eine anerkannte Notwendigkeit, daß überall so schnell als möglich Fortbildungsschulen eingerichtet

werden müssen. In diesen Schulen müßte die Stundenzahl ganz bedeutend vermehrt werden, was durchaus möglich ist, und eine Stunde müßte für den Religionsunterricht eingesetzt werden. Dieser Religionsunterricht müßte nun vollkommen psychologisch eine Entwicklungsgeschichte der christlichen Religionslehre geben. Davon hätten die Schüler einen großen Gewinn und würden endlich die große Bewegung des Christentums begreifen lernen.

Was ihnen bis jetzt in der Jugend geboten ist, wird nie ihr geistiges Eigentum.

Die Aufklärung allein genügt nicht, sondern es muß auch der Wille zum Guten beeinflußt werden.

Gut ist alles, was der Natur adäquat ist. Gut und naturgemäß ist nicht nur das sexuelle Gefühl, zu dem niemand erzogen werden braucht, gut und naturgemäß ist auch die Rücksichtnahme auf jeden Mitmenschen unter genauer Berücksichtigung von Wert und Entgelt. Zu dieser Betätigung muß aber der Mensch von frühester Jugend unter steter Zuhilfenahme der Einsicht erzogen werden.

Vorstudien für sozialpsychologische Religionslehre.

Von

Lic. theol. **Lehmann**, Bad Elgersburg i. Th.

I. Gedanken über Religion.

Religion ist Leben in bewußter Beziehung zu einem Größeren als das kleine Selbst.

Die Religion ist der Motor, in die Welt etwas hineinzubringen, durch das sie verstanden und beherrscht werden kann.

Die meisten Dogmen der Kirche beruhen auf Mißverständnissen der morgenländischen unhistorischen Bildersprache, oft unter politischen Motiven einer entschwundenen Staatsform.

Das Wesen der Religion liegt jenseits der Sichtbarkeit. Wir Menschen freilich haben es bei der Religion lediglich mit ihrer sichtbarlichen Ausprägung zu tun. Darum kämpfen wir.

Wenn wir glauben, dann wollen wir alle Daseinsformen als Erscheinungsformen des Ewigen begreifen. Es bietet dies der Seele den Vorteil, daß sie dem naturgesetzten ewigen Wechsel ruhig und getrost nachgehen kann: das ewige Werden und Vergehen gibt stetig neue Offenbarung.

Die verschiedenen religiösen Prägungen charakterisieren die seelische Sitnation, in welche das geistig-schöpferische Moment der Religion traf. Je nach dem seelischen Stoff, den der Genius zu verarbeiten hat, ist auch die Prägung immer wieder eine andere.

Wenn die religiöse Prägung sich von der seelischen Situation, in welcher sie entstanden ist, entfernt, so verliert sie ihren Offenbarungscharakter und hindert den Glauben der Zuknnft nnd damit die Selbstentfaltung des lebendigen Gottes.

Im Kampf mit der Erstarrnng muß sich der Glaube der Zuknnft bewähren.

Die Kraft znr Weltüberwindung entsteht im Einzelnen.

Die Individuen sind es, in welchen eine Gesellschaft, ein Volk zn sich selbst kommt. Während den Massen Autorität nnd Gewissen verschmilzt, hat die tiefer religiöse Persönlichkeit ihr Gewissen nicht autoritär, sondern singulär.

Bei den meisten freilich ist die Religion Antoritätsreligion, nicht sach- und zweckentsprechende Innenreligion. Diese Menschen werden sittlich lax, wenn ihnen ein Stück an der geheiligten Majestät heransbricht; ihnen ist orthodox = sittlich, streng, liberal = leichtsinnig. Für die Innenreligion dagegen schärft sich Gewissen und Verantwortlichkeitsgefühl, je mehr die Götzen verlieren und die änßeren Autoritäten schwinden.

Für die Masse der Menschen ist der Wunsch der Vater des Gedankens. Das Parteiwesen verdichtet die Wünsche und läßt sie erst spät an dem Lichte derjenigen Gedanken schmelzen, welche die Parteieinseitigkeit brechen. In der Innenreligion dagegen entsteht die reine Lebenserkenntnis, welche allem Parteiwesen vorausgeeilt ist und nachfolgt.

Dabei ist christlich nicht ein bestimmter intellektueller Inhalt, sondern ein In-den-Tod-geben, um zu leben.

Solange die Natur dem Geistesleben überlegen ist, muß Religion eine besondere Provinz sein mit besonderen Dogmen und Kulten. Sobald der Mensch die Natur beherrscht, kann das Heilige aus seiner Zurückhaltung heraustreten und die Natnrzwecke sich assimilieren.

Es hat vieler Jahrhnnderte bedurft, christliche Heilsgüter aus der Menschheit herauszubilden. Nachdem christliche Heilsgüter aber nun hervorgehoben und anf den Leuchter der Gottheit gestellt sind, gilt es, rückschauend diese Heilsgedanken wieder in die Menschheit hineinzubringen, ihr zu assimilieren, sie nicht hervorzuheben, sondern wie Alltäglichkeiten mit sich zu führen, wie tägliches Brot göttlicher Menschlichkeit.

II. Gedanken über die Beziehnngen der männlichen Seele mit besonderer Berücksichtigung der religiösen Psychologie in Sünde und Gnade.

Ich gehe von einer Beobachtung ans, die man in den Versammlungen der Knnstfreunde und ideal wissenschaftlichen Vereinigungen sowohl, wie in den religiösen und kirchlichen Versammlnngen machen kann: die Mehrzahl der Besucher ist weiblichen Geschlechts. Von Männern und Jünglingen sind fast nur solche erschienen, bei denen die Pflege derartiger Veranstaltungen gewissermaßen zum Geschäft gehört.

Das weibliche Element dagegen scheint sich nicht nur von Geschäfts wegen, sondern nach seiner Seelenart dnrch den Idealismus angezogen zu fühlen. Dem männlichen Teil des Volkes scheint das Ideal nicht zu gelten.

Dieser Teil des Volkes wird schon in der Jngend durch den Kampf um die materiellen Güter des Lebens in Anspruch genommen. Ungleich schwerer als dem anderen Geschlecht wird es ihm gemacht. Ist es zn verwundern, daß er sich ausschließlich an die reale Welt hält und das im Angenblick Geforderte ihm das Natürliche wird.

Mag das Mädchen sich in eine ideale Welt hineinträumen, der Jüngling überzeugt sich bald davon, daß es sich im Leben um die Brot- und Magenfrage handelt nnd daß die materiellen Dinge beherrscht werden müssen. Darum fesselt die reale Politik das männliche Interesse. Materielle und sozialpolitische Fragen nehmen Zeit nnd Kraft in Anspruch und bringen das Blut in Wallung.

Es ist aber Hoffnung, daß der Mannesseele die Wirklichkeit des Ideals wieder einlenchtet, wenn sie zn einer idealen Verklärung ihres politischen Daseins herangebildet wird. Wäre nicht auch der Brot- und Magenfrage, den beruflich geselligen und den wirtschaftlichen Vereinigungen oftmals besser gedient, wenn man die Dinge dnrch eine ideale Beleuchtung dem allzuheftigen politischen Meinungsaustausch entzöge? Die Zeit und Kraft würde für das tägliche Berufsleben besser angebracht sein, wenn man von den Dingen des materiellen Lebens sich ein künstlerisches Bild oder eine religiöse Anschauung oder wissenschaftliche Darlegung zu machen verstünde. Dann würde der Sinn ohne Entzweiung gefesselt. Man könnte das Leben ohne unnötige Mißverständnisse handhaben.

Zu dem Ende muß sich nun die männliche Seele an Religion, Kunst und Wissenschaft beteiligen. Dann würde sich auch der ideal-

wissenschaftliche Vortrag und die künstlerische Rede im Wortausdruck mehr nach den männlichen Begriffsbedürfnissen richten.

Der Knochenerweichung, ganz insonderheit des religiösen Ausdrucks würde gewehrt, und die realen Verhältnisse würden mehr znr Empfindnng, zur Anschannng nnd znr zweckmäßigen Gestaltnng kommen. Die Religiösität ebenso wie die Knnst würde nüchterner nnd wirklicher werden.

Die realistischen nnd naturalistischen Tendenzen in der Gegenwart haben hierin ihre Berechtigung: sie sollen helfen, daß sich der idealwissenschaftliche Redeausdruck nirgends mehr auf weibliche Empfindungen beschränkt, sondern immer besser denknotwendige Anschauungen bildet und in lebensgemäßen Gestaltungen das Wollen beherrscht. Dann wird sich in Znkunft der von der Politik nnd den natürlichen Lebensauffassnngen absorbierte männliche Teil des Volkes wieder aktiver an der Herausarbeitung nnserer Ideale beteiligen.

Es sei mir gestattet, die Wandlung, die eintreten mnß, an der Hand eines Bcispiels aus dem Gebiete des religiösen Ausdrucks zu zeigen.

Ich denke hier an den Ansdruck, welchen man von seiten der Strenggläubigen als den tiefsten Ansdruck des allmöglichen religiösen Verhältnisses bezeichuet: den Ausdruck für Sünde und Gnade.

Gerade hier ist die männliche Art in dem Verhältnis zu Christns nnd Gott nicht voll zn Worte gekommen. So anziehend auch bei Paulns der stete männlich entschlossene Kampf und die furchtlose Überwindnng des Übels auf ein männliches Bewußtsein von hente wirkt, so war doch für Paulus, der an allerlei körperlichen Zufällen litt, im Erdenleibe ohne Hoffnung auf einen anderen Leib, der Glaube eitel. Seiner Natur nach freute er sich, mit Christus zn leiden, nur aus dem Grunde, weil er mit ihm zur Herrlichkeit erhoben werden wollte. Paulus wertete den Kampf des Lebens doch nur zu dem Ende, daß er ihm eine bessere Zukunft sichert, als Lohn für seine Mühe.

Unser heutiges männliches Bewußtsein aber vermag nnter dem Drucke der Gegenwart nicht in allen Fällen auf eine bessere individuelle Zuknnft zu hoffen. Es würde verzweifeln, wenn es nicht den Kampf als solchen für seine Aufgabe halten dürfte, für sein Los im Iuteresse seiner selbst, seiner Familie, seines Standes, des Volkes und der Menschheit. Auch Paulus hätte ja gern sein eigenes Heil um der Seele seines Volkes willen darangegeben.

Der Mann von heute muß seinen eigenen Lebenskampf als das Opfer, das er der guten Sache darbringt, ansehen. Das Unterpfand einer tüchtigen Gesinnung muß dem Gottesstreiter genng sein.

Für die Herausbildung einer männlichen, der realistischen und politisierenden Gegenwart entsprechenden Sprache käme anch das Kreuz Christi in Betracht. Das Kreuz Christi wäre Typus und Feldzeichen für eine sozial-ethische und biologische Vermittelnng des allmöglichen religiösen Verhältnisses in den Lebenserfahrungen der Menschen. In diesem Sinne prägt der Hebräerbrief den Ausdruck schon weiter als Paulus. Auch die Zeichnung des am Kreuz erhöhten Menschensohnes in den Johannisschriften des Neuen Testamentes würde dem männlichen Bewußtsein von heute entsprechen, wenn nicht die Zeichnung der gekreuzigten edlen Menschlichkeit Christi als des Lammes Gottes in die Beleuchtung des süßlichen und mehr weiblichen Ausdrucks einer Religiösität des 18. Jahrhunderts träte.

Ungünstig wirkt allerdings der mehr weibliche Ausdruck einer Religiösität der pietistischen Ära auf den Kirchen- und Kanzelton bis in die Gegenwart. Es wirkt in diesem Ausdruck noch nach die politische Lage am Anfange des 18. Jahrhunderts. Da verharrte nach dem Feudalverhältnis der damaligen Zeit dem Herrn gegenüber das Volk nur in Untertänigkeit. Der Herr war der eigentliche Mann, dem gegenüber das Volk nur eine Herde weiblich gearteter Seelen bedeutete.

Im Grnnde genommen entspricht diese Stimmnng den Formen geistiger Unselbständigkeit in der mittelalterlichen Kirche, deren Typus der Kirchenvater Augustin genannt werden kann. Nach diesem Typns wurde der kirchliche Ausdruck für Sünde und Gnade gebildet aus dem Vorleben sinnlich ausgearteter Männer, die darin ihre Seligkeit finden, in dem Schoße der kirchlichen Disziplin alle ihre Sündentriebe sich abschneiden zu lassen. Wie Augustin in der Rolle eines verlorenen Sohnes die durch ein Lasterleben verwirkte männliche Tatkraft anf einem anderen als dem natürlichen Wege, nämlich durch Bußübungen und die Gnadenveranstaltung der Kirche wiedererhielt und zn seines Vorlebens Rechtfertigung den Menschen als ohne Fähigkeit zum Guten bekannte, so befand man sich überhaupt seit Augustin in dieser widernatürlichen Stellung Gott und der kirchlichen Veranstaltung gegenüber. Das germanische Kraftgefühl kam darin noch nicht zum religiösen Ausdruck.

Auch der Protestantismus hat schließlich nur die kirchliche Veranstaltung aus dem Mittel gedrängt; aus den gemachten Bußübungen zwecks Sündenbewußtsein dnrch Abkehr vom gewöhnlichen Leben ist auch er noch nicht völlig herausgekommen. Gott und der gottgegebenen Obrigkeit, den Herren des Glaubens, gegenüber verharrt der Gläubige wie im Mittelalter wesentlich in der Stellung eines untertänigsten Dieners, trotz

der Gnadenwahl dnrch die Taufe aus dem Blute des Sohnes Gottes. Nur bei Luther hat die Überzeugung von dem gnädigen Gott tatsächlich die höchste männliche Kraftentfaltnng gefördert, insofern er religiöser nnd mönchischer Mache den Rücken wandte und die Gnade Gottes sowie Vergebung der Sünden für ihn ein freischöpferisches Prinzip bedeutete. Es hätte nun der energische Ansdruck der Freiheit eines Christenmenschen zu männlichem Selbstbewnßtein nnd Selbstständigkeit, entgegen jeder mechanischen, uneignen Autorität, gegenüber jeder Geistesknechtschaft, fortgebildet werden sollen.

Ja, wäre das deutsche Volk unter dem Banner der Reformation zu neuer, selbstbewußter, politischer Kraftentfaltung gekommen! Aber es kam der dreißigjährige Krieg und das in Grenel verkehrte deutsche Volksleben konnte nur dadurch gehoben werden, daß sich Gläubige, wieder gänzlich abgesehen von allen „Mannsgebärden", als wie eine „Braut" an Christus als ihren Bräutigam anlehnten. Der Ausdruck blieb der augustinische Begriff von der Gnade Gottes.

Schon einen Fortschritt bedentete es, wenn der Graf Zinzendorf[1]) durch das Motiv der Mannheit Christi diese leidensvolle Stimmung in die übersinnliche Glut der Streiter Christi und Missionare hineindrängte und durch die ehegleiche Beziehung zum Schöpfer die Gnade Gottes wiederum freischöpferischen Wert erhielt. Dennoch kam es nicht dazu, dem modernen religiösen Sinn nicht bloß einen neuen Orden, sondern auch die Realität und Natürlichkeit des gewöhnlichen, materiellen Lebens zu geben. Die Emanzipation des weiblichen Gemütslebens, das Bekenntnis der „schönen Seele", wurde damals mächtig gefördert; die männliche Kraft jedoch wurde nicht ausgelöst. Ein klares Verhältnis zu dem Naturalismus wnrde nicht geübt; der Ausdruck für das „nrsprüngliche Verderben der menschlichen Natur" und für das „absolute Abhängigkeitsgefühl" als dem psychischen Moment, in welchem Religion eintritt, ist unnatürlich geblieben, dadurch, daß dieses Moment als ein dauernder Seelenzustand gefaßt wird und nicht als eine Allmöglichkeit des religiösen Verhältnisses. Selbst Schleiermacher hat noch in Christo eine zuständliche menschliche Passivität gegenüber göttlicher Aktivität konstruiert, welche das Prinzip der Gottmenschheit nicht voll zu Worte kommen läßt.

Noch immer nährt sich der religiöse Ausdruck aus der politischen Unselbständigkeit der katholischen Zeit. In Christo sehen wir noch immer den katholischen Heiligen der Kirche, dessen Verdienst wir uns

[1]) s. „Zinzendorfs Religiosität" vom Verfasser, im Verlage bei Friedrich Jansa, Leipzig. 1,25 M.

aneignen. Wir machen noch nicht Ernst damit, daß wir in Christus einen Genossen haben, mit der Verpflichtung, im Leben solidarisch zu ihm zu stehen, wie ein Genosse zum anderen in gemeinsamer Sache und Gemeinsamkeit des zu erreichenden Zieles. Das psychische Moment der Selbsthingabe können wir festhalten, ohne deshalb die menschliche Natnr rein passiv sich verweilen zu lassen, vielmehr darauf kommt es an, durch Selbsthingabe das aktive und männliche Bewußtsein zn steigern.

Es kann nicht Wunder nehmen, daß ein modernes, männliches Bewnßtsein nicht geneigt ist, sich, abgesehen von dem durch Erfahrung und Natur Gebotenen, noch in eine besondere religiöse Katastrophe zwecks Sünden- nnd Gnadengefühl hineinzuarbeiten. Vielmehr muß der Mann der Gegenwart von nnnötigen religiösen Katastrophen verschont bleiben nnd sich selbst davon zurückhalten. Er hat mit dem, was die Vorsehung ihm in dem Kampf nms Dasein innerlich zu tun gibt, schon an und für sich genug religiös zu verarbeiten. Er wird nicht außerdem noch Selbstbewußtsein nnd Berufsfreudigkeit durch ihm von außen angetragene selbstquälerische Seelenkämpfe aufs Spiel setzen wollen. Hat doch nach den Evangelien der Menschensohn selbst in dem Gehorsam gegen einen höheren Willen den Eigenwillen jugendlicher, männlicher Tatkraft behauptet, z. B. bei seinem Einzug in Jerusalem, bei dem er sein Volk kühn vor die Entscheidung stellte, und ebenso bei dem Gebet in Gethsemane. Die Behauptung des Eigenwillens und der eigenen Anschannng von dem, was man tun nnd lassen soll, ist so lange „gottwohlgefällig", als man nicht durch die Macht entgegenstehender Ereignisse der Möglichkeit, seinen eignen Willen durchznsetzen, beraubt ist. Dann erst darf der noch nicht lebensmüde, schöpfungskräftige Mann, dem Willen einer gewaltigeren Natur und Geschichte, als er selbst darstellt, gemäß, seinen eigenen Willen wandeln und dem mit dem eigenen in Widerspruch stehenden Rat sein Selbstbewußtsein akkomodieren. Der ewig reine „Mensch in Gnaden" nimmt diese Akkomodation in sein eigenes Selbstbewußtsein zur rechten Zeit auf, in Einheit mit dem „Vater", ohne zu sündigen.

Über die religiöse Psychologie in Sünde und Gnade ist also zu sagen, daß von der Pflicht gegen das eigene Gewissen auch kein Bewußtsein der Sünde abhalten darf. Das Bewußtsein der Sünde darf nicht einen Menschen auf die Daner herunterhalten und dazu führen, daß seine Tatkraft und sein Mut, angesichts entgegenstehender Verhältnisse, unterbunden wird, oder seine Seelenkraft und Großzügigkeit zu Schaden kommt; das wäre buddhistisch-heidnisch. Im Gegenteil, es ist aus dem Sündenbewußtsein ein Ausweg gefunden, Versöhnung

unter allen Umständen erkämpft und der Gegensatz zu Gott in innerem männlichem Ringkampf mit den Lebensverhältnissen immer wieder ausgeschaltet durch die Gnadengabe; das ist christlich; denn die Gnade Gottes ist nicht nur eine Gnade, wie man sie einem Verbrecher angedeihen läßt, der bereits im Pfuhle des Verderbens gestanden hat, sondern ebenso die göttliche Gnadengabe, welche die von der Sünde verfehlte Natur immer wieder reinigt und heiligt. Durch die Zuflucht zur göttlichen Gnade gewinnt der Mann allvermögend sich selbst wieder, und wird eine Ermattung seines Selbstbewußtseins, wie sie ihm durch das Übel und die Sünde immer droht, geradezu abgehalten. Die Religion ist Quelle göttlicher Lebenskraft, diese Lebenskraft wird nie unterbunden, und selbst „wo die Sünde mächtig ist, ist die Gnade viel mächtiger". Übel und Sünde muß dazu dienen, uns noch viel selbstbewußter zu machen, als wir waren. Denn nun erst wurden wir uns der befreienden Macht außer uns und um uns (d. h. unserer sittlichen und religiösen Gaben aus dem Urgrunde alles Lebens) bewußt. Während wir vorher mit unserer Tüchtigkeit bloß auf die beschränkte Naturkraft des kleinen Ichs angewiesen waren, haben wir nun die Weltseele in uns aufgenommen.

So ergibt sich uns ein männlicher Typus des Ausdrucks in Sünde und Gnade für das religiöse Verhältnis, der dem „einigen Menschen in Gnaden" abgelauscht ist. Die Mannheit Christi darf nicht bloß diejenigen Männer entzünden, welche als Missionare der äußeren und inneren Mission eine neue Epoche des Protestantismus einleiteten, sie muß auch die natürlichen und materiellen Lebensauffassungen, den Kampf des Lebens und die Politik des Tages, die heute die Männerwelt ausschließlich beschäftigt, mit geistigen Kräften durchdringen. Nicht die Sonderkultur kirchlichen Lebens, sondern eine natürliche Kultur in allen ihren Phasen gilt es zu fördern. In diesem Sinne ist das Kreuz Christi der Typus für eine Erfahrung, welche dem geschichtlichen Kampf des Lebens als dem Relief der wahren Religion volle Gerechtigkeit widerfahren läßt.

Aus der Literatur.

Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Ausgewählt und übertragen von Sigmund Simon. Berlin 1907, Oesterheld & Cie.

Auch wenn man den Lebensgang der frommen Beguine, die zu Beginne des 13. Jahrhunderts lebte, nicht kennte, ist der Hauch des Psychopathologischen, der uns

in diesem Buche überall entgegenweht, unverkennbar. Oft wird uns zu Mute, als blätterten wir in den Aufzeichnungen einer unserer Kranken, die im Banne der Paranoia religiosa verstrickt sind.

Wenn wir vernehmen, daß sie eine in sich gekehrte, beschauliche Natur war, daß sie, wie das einer Begine zukommt, ein von der Welt zurückgezogenes Leben führte, daß sie in dieser Einsamkeit Entzückungen und Eingebungen hatte, und daß sie „innerlich viel erlebte", so erklärt sich dieser krankhafte Zug ohne weiteres. Ob sie sich infolge ihrer krankhaften Veranlagung in die Einsamkeit zurückgezogen hat, oder ob die Krankheit auf dem Boden dieser Selbstisolierung erwachsen ist, das geht aus ihren Aufzeichnungen nicht hervor.

Überall in dem Buche tauchen ihre Sinnestäuschungen auf und kaum unterscheiden sie sich von den Visionen und Gehörshalluzinationen unserer modernen Halluzinanten, die von ihrem religiösen Wahne beglückt sind. Plastisch und bilderreich ist die Sprache des Buches, das oft an das hohe Lied Salomonis erinnert und hochpoetisch wird. Aber nur zu oft werden die Schönheiten des Buches von den Krankheitssymptomen der Verfasserin überwuchert. Die Bilder lösen sich in schwulstige Phrasen auf, eine mystische Unklarheit lagert sich darüber und manchmal ist es vollkommen dunkel, was die Verfasserin mit dem gewollt hat, was sie aus dem Borne ihres „inneren Lebens" geschöpft hat.

Wer sich dadurch die dichterischen Schönheiten des Werkes, das Dante zu seiner Schilderung der Hölle benutzt haben soll, nicht verkümmern läßt, wird in diesem Buche jedenfalls eine größere Befriedigung finden, wie in den verwandten Werken unserer literarischen Neopsychopathologen. Mönkemöller, Hildesheim.

Meditation. Von H. B. Mitschell, Professor a. d. Kolumbia-Hochschule, New-York. Paul Raatz' Verlag, Berlin SW. 48. 69 Seiten. Preis M. 1,—.

Der Arzt lernt in der Regel von den geistigen Übungen, die religiöse Menschen zur Niederkämpfung böser Regungen anwenden, nur die Auswüchse kennen. Das Werk M.'s hingegen bietet eine klar geschriebene seelenkundliche Untersuchung über „Konzentration, Kontemplation, Meditation" beim geistig Hochstehenden, geistig Gesunden, sittlich Strebenden, die auf scharfer Selbstbeobachtung aufgebaut wurde. Druck und äußere Ausstattung gut. W. Hammer, Berlin.

Die Fragen des Königs Menandros, aus dem Pali übersetzt von Dr. O. Schrader. Paul Raatz' Verlag, Berlin SW. 172+85. Preis M. 5,—.

Auch im Buddhismus gibt es kanonische und außerkanonische Bücher. Das einzige außerkanonische Werk, das sowohl von der nordbuddhistischen wie auch von der südbuddhistischen Kirche anerkannt wird, sind die Fragen des Königs Menandros († um 100 vor Christus Milinda-Panha), eine philosophische Verteidigungsschrift des Buddhismus, die hier mit Auswahl und Anmerkungen in deutscher Übersetzung geboten wird und geeignet sein dürfte, den Leser in die buddhistische Religion einzuführen. W. Hammer, Berlin.

Für die Redaktion verantwortlich Dr. Johannes Bresler in Lublinitz (Oberschlesien).
Verlag von Carl Marhold Verlagsbuchhandlung in Halle a. S.
Heynemann'sche Buchdruckerei (Gebr. Wolff), Halle a. S.

[illegible] Buchdruckerei, Gebr. Wolff, Halle a. S.

Band II. Heft 4.

Zeitschrift

für

Religionspsychologie.

Grenzfragen der Theologie und Medizin.

Unter Mitwirkung

von

[illegible]her Herausgeber
Prof. D. Dr. **Georg Runze,**
Groß-Lichterfelde b. Berlin.

Ärztlicher Herausgeber
Oberarzt Dr. **Joh. Bresler,**
Lublinitz (Schlesien).

Halle a. S.
Carl Marhold Verlagsbuchhandlung
19[illegible].

Carl Marhold Verlagsbuchhandlung in Halle a. S.

Für die nächsten Hefte sind u. a. folgende Beiträge in Aussicht gestellt:

(vorbehaltlich näherer Präzisierung einiger Themata durch die Herren Autoren)

I. **Bloch,** Dr. med: Wesen der Askese.
E. **Buchner,** Hannover-Kirchrode: 1. Zur Psychologie des Sektierertums. — 2. Sektenwesen und Erotik. — 3. Die Adventisten. — 4. Ein typischer Fall von religiöser „Besessenheit". — 5. Der Einfluß der Großstadt auf das religiöse Leben.
Eichberg, Kgl. Strafanstaltspfarrer: Milieu des Glaubens bei Gefangenen.
W. **Hellpach,** Privatdoz. Dr med et phil.: Inspiration.
Kowalewski, Prof. Dr.: Über den Aufbau der Gottesvorstellung bei Kindern.
—, Über die Faktoren des Gebetglaubens.
Mohr, Nervenarzt Dr. med.: Religionsbedürfnis und geistige Gesundheit.
— Die Religiosität der Psychopathen.
— Religion und Determinismus vom Standpunkte der Psychopathologie.
— Verbrechen und Religiosität.
A. **Moll,** Nervenarzt Dr. med.: Religion und Hypnotismus.
Näcke, Medizinalrat Dr.: Zur Psychologie des Gebets.
Niebergall, Privatdoz. Lic. Dr. phil.: Religionspsychologie moderner Romane.
Sperl, Pfarrer: Die biblische Anschauung von Geist und Seele und die moderne Erkenntnis des „Unbewußten" und des „Bewußtseins"
Stadelman, Dr. med.: Determinismus und Ethik.
— Der Mord.
Weidel, Oberlehrer Dr.: Zur Psychologie der Ekstase.
Witluhn, Rektor: Psychologie der Kinderpredigt.
Wulffen, Staatsanwalt Dr. jur.: Thema vorbehalten.

Zuschriften und Manuskriptsendungen für die Redaktion

sind zu richten je nach ihrem Inhalt an Oberarzt Dr. **Bresler in Lublinitz** (Schlesien) oder an Professor D. theol. u. Dr. phil. **Georg Runze, Grosslichterfelde** b. Berlin, Geibelstr. 6.

Anfragen betr. Inserate und Beilagen wolle man richten an die **Verlagsbuchhandlung Carl Marhold in Halle a. S.**

Band II. Zeitschrift **Heft 4.**

für

Religionspsychologie.

Grenzfragen der Theologie und Medizin.

Unter Mitwirkung hervorragender Fachmänner:

Theologischer Herausgeber Prof. D. Dr. **Georg Runze**, Groß-Lichterfelde b. Berlin.

Ärztlicher Herausgeber Oberarzt Dr. **Joh. Bresler**, Lublinitz (Schlesien).

Verlag und Expedition: Carl Marhold Verlagsbuchhandlung in Halle a. S.

Erscheint monatlich in Stärke von 2—3 Bogen 8°. Preis pro Jahrgang 10 Mark. Zuschriften für die Redaktion sind zu richten an Oberarzt Dr. Bresler in Lublinitz (Schlesien) oder an Prof. D. Dr. Runze, Großlichterfelde, Geibelstraße 6. Anfragen betreffend Inserate und Beilagen wolle man richten an die Verlagsbuchhandlung Carl Marhold in Halle a. S.

Krankheit oder Sünde?

Referat, erstattet in der 42. Generalversammlung des Landesvereins für Innere Mission im Königreich Sachsen zu Dresden am 5. Mai 1908.

Von Strafanstaltspfarrer Dr. **J. Jaeger**, Amberg (Bayern).

Thesen.

I. In der Frage, inwiefern körperliche Krankheiten als Korrelate, Wirkungen und Folgen von Sünden anzusehen sind, ist von dem christlichen Axiom auszugehen, daß Körper und Seele eine Einheit bilden, daß die Seele nur die Wesensform des Leibes ist. [1]) Daher muß jede

[1]) Die sicheren Resultate, welche Theologie und Philosophie bezüglich des Verhältnisses von Leib und Seele festgestellt haben — eine Psychologie, die die Seele leugnet, müssen wir ablehnen —, sind kurz folgende: Im Menschen sind die zwei sonst so heterogenen Naturen, nämlich die körperliche und geistige, zu einer neuen, einzigartigen Natur geeinigt. Da Leib und Seele *eine* Natur ausmachen, so bilden sie auch *eine* Wesenheit. „Denn Natur und Wesenheit sind entweder gar nicht oder nur begrifflich verschieden. Die Natur ist das Prinzip des Wirkens, die Wesenheit das Prinzip des Seins.“ (Vgl. Gutberlet, Psychologie, Münster 1896, S. 316.) Darum bilden Leib und Seele in ihrer Verbindung auch eine Hypostase und wegen der Vernünftigkeit des zusammengesetzten Wesens eine Person. Wie ist nun näherhin das Verhältnis dieser wesenhaften Vereinigung? Darauf antworten Theologie und Philosophie: *Die Seele ist die Wesensform des Leibes.* Vgl.

Befleckung der Seelenreinheit notwendig pathologisch auf den körperlichen Organismus reflektieren.

II. In all den Fällen, wo dieser Zusammenhang gegeben ist, sind daher die Bezeichnungen Krankheit und Sünde nur verschiedene Namen der Religion auf der einen, der Pathologie auf der anderen Seite für dieselbe Störung der normalen Funktionen des menschlichen Gesamtorganismus, für die Depravation seines Wesens.

III. Einen Gegensatz zwischen wahrer Wissenschaft und christlicher Religion gibt es nicht, daher auch keine grundsätzliche Antinomie zwischen den Kampfmethoden von Religion und Wissenschaft gegen Sünde und Krankheit.

IV. Das Christentum beansprucht zwar als diejenige Kraft, die fähig ist, den ganzen Lebensprozeß umzubilden und zu erneuern, allein fähig zu sein, die aus Sünde entstehenden Krankheiten an der Wurzel zu bekämpfen und auszurotten, verkennt aber andererseits nicht, eben zufolge seiner Überzeugung von der Wesenseinheit des Körpers und der Seele, die Notwendigkeit, sich bei seiner Behandlung auf die Forschungsergebnisse der Pathologie stützen und mit der praktischen Heilwissenschaft Hand in Hand arbeiten zu müssen.

V. In diesem Sinne wünscht insbesondere die Innere Mission ihren Kampf gegen die gesellschaftlichen Krankheitserscheinungen Hand in Hand mit Wissenschaft und allen weltlichen Organisationen, seien sie privaten oder behördlichen Charakters, die gleiche Reformen anstreben, durchzuführen.

Das Thema, über das ich zu referieren die Ehre habe, ist kürzlich von dem „Deutschen Monatsblatt des Blauen Kreuzes“ (11. Jahrgang, Nr. 1, 8 und 9) behandelt worden. Das „Blaue Kreuz“ hat sich bekanntlich die Bekämpfung der Trunksucht und der Trinkunsitten zum Ziel gesetzt und zwar von der christlichen Richtlinie aus, also eben der Linie, die ich hier zu vertreten habe. Der Grundsatz dieser Gesellschaft ist: „Trunksucht ist Sünde und muß als solche behandelt werden.“ Dem stimme ich zu. Im übrigen weiche ich aber doch nicht unbedeutend von den Auffassungen des „Blauen Kreuzes“ ab, wie ich gleich eingangs hervorheben möchte, weil diese Abweichungen für mein kooperatives Prinzip des Zusammengehens von Theologie und Pathologie in dieser Frage wesentlich sind. Das „Blaue

die Formulierung dieses anthropologischen Fundamentalgesetzes bereits auf dem Konzil von Vienne im Jahre 1311: „Anima rationalis seu intellectiva (est) forma corporis humani per se et essentialiter.“ Nach Huber, A., Die Hemmnisse der Willensfreiheit. (Münster i. W. 1904), S. 9 ff.

Kreuz“ meint, „es gebe allerdings ein Stadium in der Entwicklung des Trinklasters, in dem es auch zugleich eine körperliche Krankheit sei“ (Nr. 1, S. 3). Dem gegenüber ist es meine feste Überzeugung, daß die Trunksucht vom Keime an zugleich Sünde und Krankheit ist. Auf Grund dieser Ansicht stehe ich in diametralem Gegensatz zu folgenden Auslassungen des Monatsblattes (Nr. 8, S. 58): „Das Blaue Kreuz ist sich sehr wohl bewußt, daß die von ihm vertretene Auffassung der Trunksucht in scharfem Gegensatz zu der „wissenschaftlichen“, der modernen Antialkoholbewegung steht. Eben diese Verschiedenheit mit allen sich daraus ergebenden Konsequenzen macht auch für beide Teile ein Hand-in-Hand-gehen, wie es oft gewünscht wird, unmöglich. Wir müssen beiderseits damit rechnen, daß zwischen dem Blauen Kreuz und der modernen Antialkoholbewegung dieselbe Kluft ist, die die biblische Lebens- und Weltauffassung von der modernen naturalistischen trennt.“ Dem stelle ich die These gegenüber, daß gerade das hier zurückgewiesene Hand-in-Hand-gehen durchaus notwendig ist, soll ein voller Erfolg im Kampfe gegen den Alkohol errungen werden.

Wenn die Frage gestellt wird: Ist die Trunksucht Krankheit oder Sünde? so lauten die natürlichen Vorfragen: Was ist Sünde? Was ist Krankheit? Stehen beide in irgendeinem natürlichen Verhältnis? Und in welchem?

Ich glaube, daß gerade der Begriff der Sünde zu den Begriffen gehört, die am meisten in den Mund genommen werden, trotzdem am wenigsten ihrem eigentlichen Gehalt nach bekannt sind und demgemäß am meisten eine Untersuchung verdienen. Nach den Klassikern ist die Sünde dem intellektuellen Ursprung nach ἄτη, also Betörung des Verstandes, dem ethischen Motiv nach ὕβρις, also Maßlosigkeit, Überschreitung der von der Gottheit dem Menschen gesetzten Schranken. Die christliche Lehre[1]) weicht von dieser Auffassung nur insofern ab, als sie dieselbe genauer und tiefer analysiert. Die Antike sieht das Sündhafte hauptsächlich in dem Verstoß gegen die gottbeschützte Gesellschaftsordnung. Das Christentum erkennt in der Sünde eine Verletzung der ewigen Beziehungen, die zwischen dem Menschen und seinem Schöpfer bestehen, einen Verstoß gegen das Gottesbewußtsein, eine Unterbrechung der Gottesgemeinschaft, die den höheren Bestandteil des menschlichen Wesens ausmacht. Während die Antike

[1]) Vgl. Dr. Bernhard Liebermann, Die seelsorgerliche Diagnose (Bielefeld und Leipzig bei Velhagen und Klasing 1900), bes. S. 50 ff.; ferner Frank Thomas, Lebensfragen (Basel bei Friedrich Reinhardt), S. 129—148; Karl Girgensohn, Zwölf Reden über die christliche Religion (München bei C. H. Beck 1907), S. 187—218.

die Sünde nur aus einer erphilosophierten Moral heraus definiert, bringt sie das Christentum in unmittelbaren Zusammenhang mit der ersten, letzten und höchsten Zweckbestimmung des Menschen, seinem Verhältnis zu Gott. Denn wir wollen nicht vergessen, was nur zu oft vergessen wird, daß es eine Religion gab, lange bevor es eine Moral gab, daß diese vielmehr nur ein Versuch ist, die göttlichen Gesetze nach menschlichen Begriffen zu motivieren.

Alle Naturvölker sehen Krankheit als eine Einwirkung des malistischen Wesens der dualistisch gedachten Gottheit, des Bösen an, daher man sie durch Beschwörung des Teufels zu heilen sucht. Der Zusammenhang zwischen Krankheit und göttlichem Wesen bleibt hier ein rein äußerlicher. Es ist manchmal nur die Böswilligkeit des Teufels, die den Menschen schlägt; aber selbst wenn als Ursache der Krankheit ein Vergehen gegen Gott gedacht wird, handelt es sich nur um die Verletzung äußerlicher Gebote, die daher auch durch äußerliche Mittel, wie Opfer, wieder gut gemacht werden kann. Im Grunde haben sich auch in der klassischen Zeit die volkstümlichen Begriffe über diesen inferioren Standpunkt nicht hinausgehoben. Das Christentum löst das Problem des Zusammenhangs zwischen Krankheit — Sünde — Gott in einer ebenso einfachen wie erhabenen Weise. In einem einzigen Wort, der Bezeichnung des menschlichen Leibes als eines Tempels Gottes (1. Kor. 3, 16 und 17; 2. Kor. 6, 16; vgl. auch 1. Kor. 6, 19), ist der Schlüssel gegeben. Aus dem Prinzip der Gottgemäßheit und Gottbestimmung des Menschen ergibt sich die Forderung, daß nicht nur die Seele, sondern ebenso der Leib rein und frei von allem erhalten werde, was die Entwicklung zu Gott hin hemmt. Das Heidentum hat das Prinzip von der mens sana in corpore sano aufgestellt. Das Christentum geht über das hinaus; das Gesetz von der Harmonie des gesunden I n t e l l e k t s und des gesunden Körpers wird vervollkommnet durch das Gesetz von der Harmonie der gesunden S e e l e und des gesunden Körpers.

Ich glaube, dies Gesetz wird nicht nur von jedem Christen als solchem, sondern auch von jedem Arzt als Psychophysiologen anerkannt werden. Vom ärztlichen Standpunkt aus ist jeder Mensch krank, an den von außen oder innen Veranlassungen herantreten, die abnorme Lebensäußerungen zur Folge haben. „Die Seele ist des Wesens Kern" — selbstverständlich kann keine physiologische Schädigung ohne nachteilige Wirkung auf das Seelenleben bleiben. Die Schwierigkeit, das Verhältnis von Sünde und Krankheit darzustellen, liegt nun aber offenbar nicht darin, nachzuweisen, daß eine Relativität und ein Kausalnexus zwischen physiologischen und psychologischen Störungen besteht,

sondern darin, die Grenze zu bestimmen, wann eine seelische Störung selbst verschuldet ist und somit eine Versündigung gegen sich selbst und die gottgewollte Reinheit darstellt. Die Ätiologie der Seelenstörungen ist, wie es uns ein Blick in ein psychopathologisches Lehrbuch dartut, unendlich mannigfaltig; ein ganzes Heer von Krankheiten marschiert auf, und darunter befindet sich eine Menge solcher wie Wechselfieber, Lungenentzündung, Typhus, Sonnenstich, die den Menschen befallen, ohne daß selbst der stärkste Widerstand und der reinste Wille etwas nützte. Es hat freilich dogmatische Richtungen gegeben, die in jedem einzelnen Fall, da ein Mensch von solchen Krankheiten befallen wurde, eine ausdrückliche Strafe Gottes für begangene Sünden sehen wollten; aber diese kasuistischen Lehren dürfen heute als überwunden gelten. Der Christ sieht selbstverständlich in allem, was ihn betrifft, eine Führung Gottes, dessen schwere Prüfungen nur zu seinem Besten dienen sollen; aber er steht nicht auf dem Standpunkt des talionisch-kasuistischen Rechts, das meint, Gott wolle sich durch Verhängung von allen möglichen leiblichen Strafen für begangene Frevel im einzelnen rächen, so wie die bürgerliche Gesellschaft über den Rechtsbrecher Strafen nach den festen Normen des Gesetzbuches verhängt. Die ewigen Ratschlüsse Gottes und die Zweckbestimmungen seiner Führung in ihren einzelnen Phasen wagt der Christ nicht nachprüfen und analysieren zu wollen.

Gehen wir nun aber jene Reihe von körperlichen Ursachen der seelischen Störungen durch, so finden wir eine ganze Anzahl, die, wie Alkoholvergiftung, Geschlechtskrankheiten, Rückenmarksentzündung und Rückenmarkssklerose, Magen- und Darmkatarrhe, sehr häufig nichts sind wie die Reaktion des gesunden Körpers gegen die bewußte Hingabe an deteriore Leidenschaften. Ich sage: sehr häufig. Nicht immer. Wir dürfen auch hier nicht summarisch verurteilen. Hier tauchen zwei schwierige Fragen auf, die Frage der Erbsünde und die Frage der Willensfreiheit, an denen, wenn sie hier auch nicht ausführlich behandelt werden können, doch auch nicht ganz vorübergegangen werden kann.

Über den Zusammenhang beider Fragen äußert sich Friedrich Reiff in seiner „Christlichen Glaubenslehre" (2. Auflage 1876), II, S. 59f.: „So gewiß physische oder psychische Krankheitsdispositionen innerhalb bestimmter Familien sich fortpflanzen, obwohl sie nicht zur ursprünglichen Natur des Menschen gehören, so gewiß kann auch eine sündige Beschaffenheit des Willens, wenn sie auch ursprünglich der menschlichen Natur fremd war, sich forterben, wenn sie einmal Natur geworden ist. Indessen nicht bloß auf substanziellem Wege,

sofern das neue Leben eine Abzweigung des alten sündigen Lebens ist, pflanzt sich die Sünde fort; es geschieht dies auch in dynamischer Vermittlung durch den Zeugungsakt selbst." Nun ist aber das, was wir Erbsünde nennen, als solche offenbar nicht unsere persönliche Schuld, nicht das, was die dogmatische Terminologie culpa nennt. Die Verantwortung ist also nur eine halbe, ja, der Determinismus leugnet sie vollständig. Der Determinist macht den Willen von physischen Mächten abhängig, also in diesem Falle von pathologischen Begleiterscheinungen der Erbsünde. Der Indeterminismus dagegen lehrt nicht, wie es die landläufige Überzeugung ist, einen absolut freien Willen, sondern er läßt den Menschen in seinen Willensäußerungen letzten Endes von metaphysischen Mächten, vom Willen Gottes abhängig sein. Da Gott in uns lebt, so lebt auch sein Wille in uns, und da dieser Wille frei ist, so haben wir trotz aller erblichen Belastung die Wahl zwischen gut und böse. Wir sind fähig, unser von der Welt der Erscheinungen abstrahierendes Denken nach Gesetzen zu lenken, die scheinbar selbst gefunden sind, in Wirklichkeit doch aber nichts sind als die Gesetze Gottes.[1]) Man kann also auch hier aus der Kette Gottbestimmung — Menschlichkeit — Sünde — Krankheit das eine Glied nicht loslösen, ohne den kausalen Zusammenhang aller zu vernichten.

Johann Joseph von Görres († 1848 in München) hat einmal gesagt: „Dann erst ist das Reich Gottes auf Erden dargestellt, wenn das innere ethische Gebot herrscht wie ein Naturgesetz und die Freiheit gebietet wie ein Verhängnis, gleichwie auch dann nur ein Mensch sich vollendet hat, wenn er in seine geistige Natur die Harmonie der organischen eingetragen hat." Mit anderen Worten: während die Antike die Vollendung der Menschheit nur in der ästhetischen Harmonie von Geist und Körper sah, fordert die christliche Teleologie die ethische Übereinstimmung des Leibes mit seiner Wesensform, der Seele, und die Vereinigung beider Daseinsformen zu einer einheitlichen, gottverklärten und gottdurchwirkten Natur. Alles, was die Menschen absichtlich gegen diese ihre wahre Bestimmung tun, ist Sünde, und auch die erbliche Belastung kann die persönliche Schuld wohl mildern, aber nicht aufheben, weil die Willensfreiheit dem Geringsten und Schwächsten gegeben ist wie dem Höchsten und Stärksten.

Kurz gesagt: wir werden bei allen denjenigen Lebensstörungen,

---

[1]) Näheres hierüber in meinem Buche über „Rechtsbruch und Rechtsausgleich in der Strafjustiz — Studien zu Reformfragen in der Kriminalogie" (Leipzig bei Dörffling und Franke 1907, S. 15—24: Prinzipien und Beweis der Willensfreiheit.

bei denen die Frage gestellt wird: Sünde oder Krankheit? im allgemeinen nicht fehlgehen, wenn wir sagen: die Störung ist Sünde, weil sie eine Entheiligung des Menschen als des Gefäßes Gottes darstellt; sie ist eine Krankheit, weil jede solche Entheiligung des inneren Wesens des Menschen, der Seele, notwendig eine Störung des äußerlichen, körperlichen Wesens zur Folge haben muß.

Bei sinnlichen Versündigungen wie Trunksucht, Unsittlichkeit, liegt dieser Zusammenhang zutage; bei anderen, geistigen Versündigungen ist er nicht immer zu erkennen. Der lügnerische Mensch z. B. kann der — wenigstens scheinbar — gesündeste Mensch der Welt sein. Aber sind wir ganz sicher, daß nicht auch er pathologisch ist? Daß das fortgesetzte Lügen gewisse Deformationen im Gehirn zur Folge hat? Ich weiß nicht, ob ein Psychopathologe so ohne weiteres die Möglichkeit dieser Wechselwirkung abstreiten wird. Es ist ein Gesetz des Bösen, daß es sich stets aus kleinen, unmerklichen Anfängen entwickelt. Ein Dieb oder ein Raubmörder wird man nicht mit einemmal. Die Geschichte aller Verbrecher lehrt, daß eine lange Kette kleinster und kleiner Vergehungen immer weiter hinab führt. Dem liegt ein unumstößliches psychologisches Gesetz zngrunde. Wenn eine Handlung einmal geschehen ist, so bleibt eine Disposition für sie in der Seele zurück, welche mehr oder weniger stark zur Wiederholung nötigt. Durch Wiederholung wächst allmählich der Hang zu Taten ähnlicher Art so lange, bis er den Menschen unwiderstehlich zwingt. [1])

Aber wie dem auch sei, jedenfalls ergibt sich unter obigen Voraussetzungen die Forderung ohne weiteres, daß bei den pathologischen Sünden, wie ich alle Vergehnngen gegen Gott nennen möchte, bei denen die Krankheit auch körperlich reflektiert, die Heilung durch die erneuernde Kraft des Christentums an erster Stelle stehen muß, weil nur sie die Hand an die Wurzel legt, an den Willen zur Sünde. Sollen wir nun deshalb irgendwo die helfende Hand des Arztes zurückweisen?

Das sei ferne! Ich meine gerade im Gegenteil; wenn es wahr ist, daß die Seele nur die Wesensform des Leibes ist und beide, Seele und Leib, eine natürliche Einheit bilden [2]), so ist die unabweisbare Konsequenz, daß Seelen- und Leibesarzt zusammenarbeiten müssen, soll ein voller Erfolg erzielt werden. Jene andere Meinung korrespondiert mit der Anschauung der Asketiker, die die Seele von dem Leibe trennen

[1]) Vgl. **Girgensohn** a. a. O., S. 195 f.

[2]) **Mercier**, D., **Psychologie** (Kempten und München 1906), II. Band, S. 289—307.

wollen, die wie Porphyrius[1]) „es hassen, zugleich Mensch und Kör per zu sein", oder gar wie Plotinus „sich schämen, in körperlicher-Gestalt zu existieren"[2]). Aber wir wissen nur zu gut, wie oft die Übergeistigkeit in Fleischlichkeit, wie die asketische Spekulation in Superstition umgeschlagen ist, und wie jedenfalls der bloße Haß des Sinnlichen noch niemals die Sinnlichkeit mit Erfolg bekämpft hat. Man könnte allerdings einwenden, daß unser Lehrmeister Jesus Christus selbst lediglich durch die Kraft des Glaubens, also durch das, was wir Wunder nennen, geheilt hat. Aber einmal sind wir wohl Gottes-Kinder, aber nicht Gottes-Sohn und besitzen nicht dessen Reinheit, also auch nicht dessen Heilkraft; sodann sehen oder ahnen wir bei etlichen Wundern — ich brauche die Namen nicht zu nennen —, daß unser Herr und Heiland selbst manchmal ärztliche Kunst als Stütze seiner überirdischen Heilkunst nicht verschmäht hat, wenn auch für ihn diese äußeren Mittel zu der Heilwirkung selbst in keinem kausalen Verhältnis stehen[3]). Wir tappen ja in der Wunderfrage noch immer trotz allem realwissenschaftlichen Fortschritt im Grunde in demselben Dunkel wie vor Jahrhunderten; aber wir dürfen doch sagen: Gesundheit und Krankheit haben insofern gleiche Voraussetzungen, als beide Leben und gewisse Reize verlangen, um die körperlichen Organe in Bewegung zn erhalten. Das gesunde wie das kranke Organ funktioniert in der seiner jeweiligen Anlage entsprechenden Richtung; daher kann die Krankheit nichts Akzidentielles, nichts dem Organismus Fremdartiges sein, sondern sie ist der Lebensprozeß selbst, der hier

[1]) *Τότε σῶμα καὶ ἄνθρωπος εἶναι ἐμίσησε* (Eunapius).

[2]) *Πλωτῖνος . . . ἐῴκει μὲν αἰσχυνομένῳ, ὅτι ἐν σώματι εἴη.* Porphyrius de vita Plotini in Plotini Enneades. Edidit Ricardus Volkmann. Lipsiae 1883, B. G. Teubner. Vol. I, S. 1. — Plotinus, geb. 205 p. Chr., der klassische Vertreter des Neuplatonismus, schrieb zahlreiche Schriften, die sein Schüler Porphyrius in Enneaden geordnet herausgab. Nach ihm ist die Materie nichts Wirkliches, sondern nur Schein, daneben auch das Grundübel (*πρῶτον κακόν*) und so die Ursache alles Bösen und Schlechten in der Welt. Die einzelnen Seelen, wie die Weltseele stehen zwischen dem Übersinnlichen und dem Sinnlichen. Weil aus der Welt des *νοῦς* ins Sinnliche herabgestiegen, müssen sie, um nicht im Sinnlichen unterzugehen, ihrer wahren Heimat durch Reinigung vom Sinnlichen, durch Enthaltung von allem, was die Seelen an die Sinnlichkeit und an den Körper fesseln kann, zustreben. Dadurch gelangen sie zur völligen Vereinigung mit dem Urwesen, in die obere Welt.

[3]) Vgl. Mark. 8, 23 und Joh. 9, 6 f. Dem Speichel wurde in alter Zeit Heilkraft zugeschrieben (Plin. Hist. nat 28, 7; Sueton. Vespas. 7; Tac. Hist. 4, 8). Über die medizinische Verwendung des Kotes Serenus Amonius, ein Arzt zur Zeit Caracallas:

Si tumor insolitus typho se tollat inani,
Turgentes oculos vili circumline coeno!

unter abnormen Bedingungen verläuft [1]). Sie sehen, wir kommen auch auf dem Wege pathologischer Deduktion zu demselben Ergebnis von der Einheitlichkeit der körperlichen und seelischen Natur des Menschen.

Nun ist es offenhar eben dieser gesamte Lebensprozeß gewesen, den Jesus Christus umgebildet hat, wie es seine eigenen Worte andeuten (Joh. 3, 3): „ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν“ — es sei denn, daß jemand von neuem geboren werde.“ Die medizinische Wissenschaft gibt uns erst die Mittel an die Hand, die Realien dieses Lehensprozesses zu verstehen. Auf ihre Hilfe zu verzichten, kommt mir ebenso töricht vor, wie wenn ein Landwirt auf die Hilfe der modernen Technik und Chemie verzichten wollte.

Nach diesen mehr theoretisierenden Erwägungen möchte ich zu Versuchen praktischer Lösung des Problems „Krankheit und Sünde“ ühergehen. Da liegt ein so unendlich weites Feld vor uns, daß mir die Beschränkung auf ein Spezialthema notwendig erscheint, soll ich nicht die mir hier gesetzte Zeit weit überschreiten. Als solches Thema wähle ich dasjenige, von dem ich ausging, und das den Vorzug der Aktualität für sich in Anspruch nehmen darf: die Frage der Behandlung der Trunksucht.

Wie christliche Gesellschaften von der Art des „Blauen Kreuzes“ die Trunksucht bekämpfen wollen, ist Ihnen allen bekannt. Ebenso kennen sie die wissenschaftliche Methode, die diesem ethischen Kampf die Pathologie gegenüberstellt. Eingehenderes hat Ihnen ja mein Herr Korreferent hereits mitgeteilt. Nun hat sich aher noch eine andere Wissenschaft, die hier nicht übergangen werden kann, mit der Frage zu hefassen; das ist die Justiz. Und gerade hier ist die Frage der Zurechnungsfähigkeit des unter alkoholischem Einfluß stehenden Rechtsbrechers augenhlicklich äußerst umstritten. Zu welch eigenartigen Ergebnissen man bei dem Streit kommt, zeigt die Rede, die Professor Dr. Aschaffenbnrg auf dem internationalen Antialkoholisten-Kongreß in Stockholm 1907 hielt. Ich gehe daraus folgenden Schlußpassus wieder:

„Bestünde ein Gesetz der Art, daß die Persönlichkeit des Rechtshrechers nicht nach dem, was er gelegentlich verschuldet, beurteilt würde, sondern daß die Gegenmaßregeln des Staates sich ausschließlich nach seiner Persönlichkeit richten würden, so wäre die Lösung der Schwierigkeit einfach. In der hedingten Verurteilung, in der Schadenersatzpflicht, in der Einweisung in Arbeitshäuser, in Trinkerheil-

[1]) Oder nach Samnel in Eulenburgs Realenzyklopädie, 2. Aufl., XI. Band, S. 316 ff.: „Die Krankheit ist kein isolierter, selbständiger Naturprozeß; sie ist nichts anderes als eine partielle Modifikation der physiologischen Vorgänge durch anomale Bedingungen . . . Kranksein heißt anomal weiter leben.“

und Pflegestätten hätten wir Mittel genug, um jedem Fall gerecht zu werden. Ansätze zu einer solchen Auffassung der Straftaten der Trinkenden finden wir ja schon in einzelnen Gesetzbüchern. Die Motive zum Entwurf eines allgemeinen Strafgesetzbuches für das Königreich Norwegen enthalten den charakteristischen Satz: „Läßt man die volle Strafe des Gesetzes denjenigen treffen, der das Unglück hat, in der Trunkenheit Unheil anzustiften, so erreicht man damit nur, einen Menschen unglücklich zu machen, ohne im geringsten die Rechtsunsicherheit zu mindern. Das müssen wir uns vor Augen halten, wenn wir an ein neues Strafgesetz herangehen. Trunkenheit ist ein Zustand krankhafter Störung der Geistestätigkeit, der in Umfang und Wirkung manche geistige Erkrankung im engeren Sinne des Wortes übertrifft. Wenn unser Strafgesetz in Zukunft diese Auffassung teilen soll — und ich sehe keine Möglichkeit, das zu vermeiden —, so muß es die Folgerung ziehen: ‚Behandlung statt Strafe'."

Mir erscheinen diese Sätze als ein sonderbares Gemisch von Richtigem und Unrichtigem. Besonders interessant ist der Ausdruck des norwegischen Gesetzgebers von dem „Unglück", in der Trunkenheit Unheil anzustiften. Man fragt sich notwendig: wenn das in der Trunkenheit angestiftete Unheil nur ein „Unglück" ist, was ist dann das Trunkensein selbst? Nach dem Satz: causa aequat effectum müßte man folgern, daß das Trunkensein gleichfalls nur ein Unglück sei. Im Grunde ist das ganze wohl nichts anderes als die Verlegenheit derer, die dem alten vermorschten Haus des Vergeltungsrechts sich nicht mehr anvertrauen wollen und doch nicht den Mut haben in den ewigen Tempel des Christentums zu flüchten. Wenn man einmal so weit geht, die Folgen der Trunkenheit nur als Unglück hinzustellen, also als Taten, für die eine persönliche Zurechnungsfähigkeit nicht festzustellen ist, dann ist nicht einzusehen, wo es überhaupt noch eine Schuld geben soll. Mit demselben Recht, mit dem man die Trunkenheitsfolgen als Unglück entschuldigt, kann man jede schlechte Handlung als Folge ererbten Hanges, schlechter Erziehung entschuldigen. Dann hätten wir überhaupt keine Gefängnisse, keine Zuchthäuser mehr nötig, sondern nur noch Pflegeanstalten für gefallene Menschen. Das wäre menschlich wohl ganz schön, realpolitisch aber zweifellos äußerst bedenklich und mit der Gerechtigkeit jedenfalls nicht vereinbar. Nein, gerade die Trunksucht ist eine der schlimmsten persönlichen Versündigungen gegen die menschliche Hoheit und Gottesebenbildlichkeit, wie sie denn auch die Bibel in den bekannten scharfen Worten[1], die ich hier nicht

[1] Jes. 5, 11, und 22; Luk. 21, 34; 1. Kor. 5, 11; 6, 10; Gal. 5, 21.

zu wiederholen brauche, verurteilt, und deshalb müßten im Grunde die in der Trunkenheit begangenen Straftaten nicht unter den Schutz „mildernder Umstände" gestellt, sondern mit verschärften Strafen geahndet werden.

Andererseits ist in den Worten des norwegischen Gesetzgebers jedenfalls das richtige enthalten, daß das Gesetz, so wie es augenblicklich gehandhabt wird, vielfach nichts anderes erreicht, als „einen Menschen unglücklich zu machen, ohne im geringsten die Rechtsunsicherheit zu vermindern". Die größere Rechtssicherheit kann zweifellos nur die Prophylaxe erreichen. Und so komme ich auf die eigentliche praktische Aufgabe, die hier wie allen pathologischen Sünden gegenüber die Innere Mission zu lösen hat.

Wir unterscheiden zweierlei Krankheiten, akute und chronische. Bei den chronischen Krankheiten bleibt irgendein dauernder Defekt zurück; bei der Trunkenheit ist der letzte und höchste Defekt der Verlust des Verstandes, das Delirium. In solch vorgeschrittenem Stadium ist natürlich, abgesehen von unserem pflichtgemäßen Fürbittgebet, die geistliche Hilfe unmöglich, eben weil der Trinker das verloren hat, wodurch eine ethische Rettung möglich ist: den freien Willen. Aufgabe der christlichen Rettungs- und Erziehungsgemeinschaften ist es eben in erster Linie, die Keime zu töten, aus denen sich später solche Giftbäume entwickeln. Wie wichtig dies Prävenire ist, leuchtet ja gerade bei dem Trinklaster deutlich hervor, bei dem der Satz, daß Übles fortzeugend Übles gebären muß, in besonders umfangreicher Weise sich geltend macht. Ich finde in „Der Alkoholismus, seine Wirkungen und seine Bekämpfung"[1]), II, S. 105, die beherzigenswerte Stelle: „Wir haben gesehen, daß Alkohol, Prostitution und Geschlechtskrankheiten drei eng mit einander vereinte Bundesgenossen sind, die mit heimtückischen, aber um so furchtbareren Waffen seit langen Jahrhunderten einen Vernichtungskampf gegen die Menschheit führen. Zu allen Zeiten wurde versucht, den Fehdehandschuh aufzunehmen; man hat sich aber immer wieder von der Nutzlosigkeit oder der geringen Leistungsfähigkeit der Mittel überzeugen müssen. Trotz vorgeschrittener Zivilisation wüten die uralten Pestkrankheiten, Alkoholismus, Prostitution und die Geschlechtskrankheiten heftiger denn je; aber in dem Zeitalter des Fortschritts, der Naturwissenschaften, der Hygiene, des sozialen Allgemeinsinnes, des Individualismus und des persönlichen Verantwortlichkeitsgefühls ist vielleicht bei richtiger Erkenntnis und Beurteilung

[1]) 104. Bändchen aus „Natur und Geisteswelt". Verlag von B. G. Teubner in Leipzig-Berlin, 1906.

der Ziele, die zu erreichen sind, ein erfolgreicher Kampf gegen diese Gegner, um die sich beinahe alle sozialen Fragen heute gruppieren, aufzunehmen. Hier sollten alle helfen! Ärzte und Richter, Staatsmänner und Seelsorger, Lehrer und Forscher aller Art, Polizeibeamte und alle gebildeten und strebsamen Kreise, vor allem aber unsere Frauenwelt und die Jugend selbst!" Das ist gewiß: große Fragen, wie die hier vorliegende, die in alle Teile des wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und ethischen Lebens bestimmend eingreifen, müssen auch von allen, die Führer und Organisatoren dieser einzelnen Parteien sind, gleichzeitig und einheitlich zu lösen gesucht werden. Aber sie alle müssen sich auf das eine Fundament stützen, das die ganze Welt trägt: das Christentum! In der oben erwähnten Stelle ist der Bewegung gedacht, die für die letzte Hälfte des vorigen Jahrhunderts so bestimmend gewesen ist, des Individualismus. Wohin hat diese Lehre letzten Endes geführt? Zu einer schrankenlosen Vergötterung des Ichs, zur ungebundenen Hingabe an alle Leidenschaften, also gerade zum Gegenteil dessen, was der Kampf gegen die Trunksucht erfordert. Die natürliche Reaktion gegen den Individualismus war der Sozialismus, aber auch hier hat gerade der radikale Flügel, die Sozialdemokratie, die den Klassenkampf lehrt und daher nichts weniger als dazu geeignet ist, ein einheitliches, wirklich soziales Vorgehen gegen die Volksschäden zu ermöglichen, das politische Übergewicht erlangt. Es gibt eben, trotz allem Suchen der Menschheit nach Kampfmitteln gegen die gesellschaftlichen Schäden, in Wirklichkeit keine andere Basis, auf der sich alle zum Angriff vereinen können, als die christliche Lehre, sie, die individualistisch ist, insofern sie den unzerstörbaren und unendlichen Wert der Persönlichkeit als Gotteskind, sozialistisch, insofern sie die Verantwortlichkeit aller für den Schutz und die Rettung dieser Persönlichkeit lehrt.

Solange nicht in jedem das Gefühl lebendig ist, daß er sich durch Unmäßigkeit gegen seine höhere göttliche Natur versündigt, solange werden wohl Einzelerfolge, aber keine Gesamterfolge im Kampfe gegen solches Laster erzielt werden. Diese Einsicht überall und namentlich in den höheren Ständen zu verbreiten, die leider gerade hier den niederen mit schlechtestem Beispiel vorangehen, das ist Aufgabe des Christentums und seiner Vertreter und Lehrer, der Inneren Mission nicht zum wenigsten. Aber — um auf diesen Kernpunkt der Frage zurückzukommen — sollen wir um dieses Standpunktes willen irgendeine Hilfe der Realwissenschaften zurückweisen? Mir kommt das wie eine Überhebung vor, die dem christlichen Geist der Demut durchaus nicht und in keiner Weise entspricht. Das Christentum lehrt, daß die

Unmäßigkeit die reine Seele befleckt, die Pathologie, daß diese Befleckung nicht ohne schwerste Schädigung der körperlichen Organe bleibt — ganz naturgemäß, weil, wie ich eingangs zu zeigen versuchte, Körper und Seele eine Einheit bilden. Es gibt keinen Gegensatz zwischen Christentum und wahrer, objektiver Wissenschaft; darum sind beide auf gemeinsame Arbeit angewiesen. Es liegt im Geiste unserer Zeit, daß sie die Realwissenschaften bevorzugt, so daß nicht nur die Religion, sondern alle abstrakten Wissenschaften wie Philosophie in den Hintergrund gedrängt werden. Es ist nicht Aufgabe des Christentums, dieser natürlichen und nicht einmal zu verdammenden Bewegung sich entgegenzustemmen, sondern sie zu lenken und in seinem Sinn zu beeinflussen, die Übereinstimmung der realwissenschaftlichen Forschungsergebnisse mit den christlichen Wahrheiten zu zeigen und so dem Christentum ein neues Siegesdenkmal auf moderner Basis aufzurichten.

Krankheit oder Sünde?

Vortrag, gehalten am 5. Mai 1908 zu Dresden im Landesverein für Innere Mission.

Von Dr. med. **Georg Ilberg.**

(Schluß.)

In den Anstalten der inneren Mission finden sich u. a. sowohl Persönlichkeiten, die durch Trunk und Ausschweifungen heruntergekommen sind, wie solche, die infolge psychischer Krankheit arbeitsunfähig und widerstandslos gegen die Versuchungen des Bacchus und der Venus geworden, der Aufsicht und Führung bedürfen, und nur so abgehalten werden können, sich oder anderen weiteren Schaden zuzufügen. In folgendem seien vom allgemein menschlichen und ärztlichen Standpunkt die vielfachen Beziehungen des Alkoholmißbrauchs bezw. der Unsittlichkeit zur Sünde und zur Krankheit erörtert.

Daß unter Einfluß des **Alkoholmißbrauchs** unendlich viel Sünde begangen wird, ist oft genug dargetan worden. Im Deutschen Reich sind im Jahre 1904 517 000 Personen allein wegen Verbrechen und Vergehen gegen die vom Staat erlassenen Gesetze bestraft worden; 40 Prozent dieser Rechtsbrecher haben nach den angestellten Berech-

nungen bei der Tat in Angetrunkenheit, im Rausch oder im Zustand chronischer Alkoholdegeneration gehandelt: das sind 206 800 Personen! Was für ein Heer von Richtern, Polizei- und Gefängnisbeamten muß dieser Leute wegen gehalten nnd bezahlt werden! Was kosten die hierfür nötigen Gerichts- und Gefängnisgebäude! Wieviel muß die öffentliche und private Wohltätigkeit ausgeben, um so manche Armut nnd Not der Angehörigen und Kinder zu lindern, die zu diesen 206 800 Menschen gehören! In einer Statistik Bär's (Die Trunksucht nnd ihre Abwehr) ist an einem Material von 17 000 zu Zuchthaus und 7400 zn Gefängnis verurteilten Personen männlichen Geschlechts berechnet, ob das betreffende Verbrechen unter dem Einfluß des Alkohols verübt wurde oder nicht, nnd ob die Betreffenden Gelegenheits- oder Gewohnheitstrinker waren. Von je 100 wegen Körperverletzung im Znchthans sitzenden Männern waren Gelegenheitstrinker 54 und von den mit Gefängnis bestraften 51. Bei Sittlichkeitsverbrechern handelte es sich um 37 % Gelegenheitstrinker im Znchthans nnd 56 % im Gefängnis, bei Raub um 39 % Gelegenheitstrinker im Zuchthaus und 33 % im Gefängnis, bei Totschlag um 37 % im Zuchthaus. Von solchen, die mit Gefängnis bestraft waren wegen Aufruhr nnd Landfriedensbruch, waren 35 %, wegen Hausfriedensbruch 51 % und wegen Widerstands gegen die Staatsgewalt 68 % Gelegenheitstrinker. Gerade diesen nur gelegentlich trinkenden, in nüchternem Zustand doch meist belehrbaren Personen wird es in der Strafanstalt in eindringlicher Weise einzuprägen sein, daß es der Trunk war, dem sie ihr Unglück verdanken. Oft genug helfen diese Ratschläge natürlich nichts. Nach der Entlassung trinkt so mancher, der ohne Alkohol wieder ein ordentlicher Mensch werden könnte, weiter. Nach nnd nach vertroddelt und verbummelt er, wird energielos und gelangt in die Kategorie der Gewohnheitstrinker. Diese neigen wieder zu anderen Verbrechen. Läßt sich der Gelegenheitstrinker mehr Roheits-, Leidenschafts- und Sittlichkeitsverbrechen zu schulden kommen, so begeht der Gewohnheitstrinker, wenngleich er andere Verbrechen — namentlich Totschlag und Sittlichkeitsverbrechen — nicht meidet, mehr Eigentumsverbrechen (Raub, Diebstahl) nnd Brandstiftungen. Von den wegen Raub Bestraften sind in der Bär'schen Statistik 30 % der im Zuchthans nnd 25 % der im Gefängnis Büßenden: Gewohnheitstrinker. Zu den Sittlichkeitsverbrechern stellen die Gewohnheitstrinker noch 23 % Zuchthäusler nnd 20 % Strafgefangene. Von 100 im Zuchthaus sitzenden Dieben waren 26 Gewohnheitstrinker. Von 100 wegen Brandstiftung Verurteilten waren 25 im Zuchthans und 26 im Gefängnis Gehaltene Gewohnheitstrinker. Die nngeheure kriminelle Bedentung des Alkoholmiß-

brauchs übersehen wir jedoch erst, wenn wir die genannten Zahlen der Gelegenheits- und der Gewohnheitstrinker addieren. Da zeigt sich, daß von 100 wegen Raub zu Zuchthaus und Gefängnis Verurteilten 63 Trinker waren. Von den Sittlichkeitsverbrechern waren 68%, von den Brandstiftern 48% Trinker. Zuchthausstrafe verdanken von 100 Mördern 46, von 100 Totschlägern 63, von 100 Dieben 50 dem Trunk. Von 100 wegen Körperverletzung Verurteilten standen 69 z. Z. der Tat unter der Wirkung des Alkohols. Dr. Kürz stellte bei über 1100 Körperverletzungen die Zeit und den Ort der Tat fest und konstatierte, daß über die Hälfte aller Körperverletzungen an Sonn- und Feiertagen begangen werden, die andere Hälfte verteilt sich auf alle sechs Wochentage. Und was den Ort der Körperverletzung anbelangt, so war das in $^2/_3$ der Fälle das Wirtshaus, nur in $^1/_{13}$ der Arbeitsplatz! Auf den Tafeln von Kraepelin und Gruber zur Alkoholfrage (München, Lehmanns Verlag), denen ich obige Zahlen entnehme, sind alle diese Verhältnisse sehr anschaulich graphisch dargestellt. In dem trefflichen Werk Aschaffenburgs: „Das Verbrechen und seine Bekämpfung" ist eine kurze, gute Erklärung der Alkoholverbrechen durch die psychologische Alkokolwirkung gegeben. — Je älter der Trinker wird, um so mehr sinkt er gesellschaftlich und wirtschaftlich. Er wird zwar ungefährlicher, aber er kann in der Freiheit nicht mehr lange existieren. Wegen Landstreichens und Arbeitsscheu befindet er sich bald in Haft, bald im Arbeitshaus. Er wird zum Bettler und Vagabunden! Die zahlreichen kleinen Strafen, die den Trinkern wegen Ruhestörung, groben Unfugs, Bettelei, Beleidigung usw. zudiktiert werden, sind in der Bärschen Statistik noch gar nicht eingerechnet.

Doch das, was die Staatsgesetze bestrafen und die Ortsbestimmungen ahnden, umfaßt ja noch lange nicht alle ethischen Verfehlungen, deren sich die Trinker schuldig machen! Schlecht steht es meistens um das Familienleben der Trinker; oft ist es von Grund aus zerrüttet. Ein zum Trinker gewordener Familienvater erwirbt weniger und vertut mehr für sich — die Familie kommt in Sorgen. Aber nicht sich gibt der Trinker schuld an dem finanziellen Rückgang, sondern seiner Frau. Er unterdrückt, beschimpft und mißhandelt die Arme, schuldigt sie an, schlecht zu wirtschaften, wenn sie auch an allen Ecken und Enden zusammenspart. Er schäkert in der Kneipe mit der Kellnerin, läuft in die Tanzlokale, gibt viel Geld für seine Kurtisanen aus, und die Frau daheim, die Mutter seiner Kinder, verdächtigt er — gerade das ist für den Trinker charakteristisch — in obszöner, beleidigendster Weise. Außerhalb des Hauses ist der Potator gutmütig und humoristisch, bei seinen Zechkumpanen gilt er als ein guter Kamerad, als „ein gemüt-

licher Kerl". Aber zu Hause ist er poltrig, launisch, reizbar, eifersüchtig, bösartig, tyrannisch und gewalttätig. Die Tatsache, daß der Alkoholmißbrauch die Ursache so vieler Ehescheidungen ist — man hat 25 % berechnet. — lehrt deutlich, wie groß das Elend und der Unfrieden in den Trinkerfamilien ist. Dabei bleiben die meisten Frauen der Kinder wegen auf ihrem Posten. Wir Irrenärzte erfahren schaurige Dinge, die sich in solchen Familien, wo der Mann trinkt, hinter verschlossenen Türen bei Tag und bei Nacht abspielen. Gar manche Frau trägt ihr beklagenswertes Schicksal wie eine Märtyrerin! Einzelne freilich spülen dann ihre Sorgen ebenfalls mit Bier und Schnaps hinunter. Dann entstehen so schauderhafte Zustände, wie sie uns Zola im L'assommoir lebenswahr geschildert hat. — Sehr schlecht ist natürlich der Einfluß eines dem Trunke ergebenen Mannes auf seine Kinder, die es viel zu zeitig merken, wenn er beduselt heimkommt, am Morgen Katzenjammer hat, nicht auf Arbeit geht, von den Vorgesetzten getadelt üble Laune zeigt und mit der Mutter in Unfrieden lebt. Um die richtige Erziehung der Kinder kann sich ein solcher Vater natürlich nicht kümmern, obwohl es ihm an Redensarten und frommen Phrasen nicht fehlt. Was nützt es, wenn ein Trinker: also ein unmäßiger, reizbarer, zum Zorn neigender, träger Mensch andere zur Besonnenheit, zu gutem Betragen und zum Fleiß anhält? Die Kinder verwahrlosen, sie werden vom Vater nicht nur nicht erzogen, sondern durch sein böses Beispiel verdorben: er denkt nur an sein Wohlsein; Egoismus, schrankenlose Selbstsucht ist ja eine Haupteigenschaft verkommener Trinker.

Die meisten Leute geben eben heutzutage noch viel zu viel für Wein, Bier oder Branntwein aus. Um die Aufwendungen in Arbeiterfamilien für Ernährung, Wohnung, Kleidung, Heizung, für Alkoholika und für Bildung festzustellen, haben Statistiker eine Anzahl von Haushaltungsbüchern bearbeitet. Es ergab sich, daß bei einem Budget von 1800 M. 10 % für die Familienwohnung, 8 % für Fleisch und Wurst, aber 15 % für geistige Getränke und 1 % für die Bildung ausgegeben wurde — im Durchschnitt. In einzelnen Fällen wuchs der Posten für geistige Getränke auf 34 %. Und keineswegs handelte es sich um ganz heruntergekommene Menschen, sonst hätten sie gewiß kein Haushaltungsbuch geführt. Im Deutschen Reich werden pro Jahr 3000 Millionen Mark für alkoholische Getränke ausgegeben, während die Kosten des Landheeres und der Kriegsflotte auf rund 1000 Millionen veranschlagt sind! In einem Jahr trinkt man innerhalb der schwarzweißroten Grenzpfähle so viel Bier, wie ein Schlauch von der Dicke eines Maßkruges lang ist, der 25 mal um den Äquator herumreicht. Der Äquator mißt ca. 40000 km, das sind also 1000000 km!

Kommen wir anf die ethischen Verfehlnngen der Trinker — die wir ja ohne Pharisäertum betrachten wollen, denn wir sind alle mitschuldig — zurück, so ist einer besonders verwerflichen Neigung zu gedenken, die in der Verführnng anderer zum Trunk besteht — ich spreche natürlich nur vom unmäßigen Trunk. Das schlimme ist ja, daß so viele Menschen ein Geschäftsinteresse daran haben, daß recht viel Alkoholika bei ihnen konsumiert werden. Ich will die Sache absichtlich nicht übertreiben. Aber es ist unrecht, wenn ein Restaurateur bereits Angetrunkenen zuredet, immer noch ein Glas zu genehmigen, wenn ein Weinwirt von seiner Kellnerin verlangt, möglichst viel Sekt mit dem Gast zu vertilgen, damit er noch eine Flasche bestellt. Großes Unrecht ist es, wenn man den Indianer- und Negerstämmen, denen man die Kultur bringen will und das Christentum predigt, Unmassen von Schnaps verkauft, von dem man recht wohl weiß, daß er ihnen sittlichen, geistigen und körperlichen Untergang bereitet. Wer die gefährlichen Erscheinungen der akuten nnd chronischen Alkoholvergiftung auch nur einigermaßen kennt, muß die Trinksitten, infolge deren so viele znm unmäßigen Trinken verleitet werden, aufs schärfste mißbilligen. Ich verlange nicht, daß der gesunde, rüstige Musensohn abstinent wird, aber ich wünsche, daß sich die Korporationen anf einen anderen Komment einigen, daß sie die Bierjungen- und Fuchstrinkereien wesentlich einschränken. „Die Zukunft“, ruft Prof. Kraepelin in seinem klassischen Vortrag: „Alkohol und Jugend“ den Primanern zu, „die Zukunft, meine jungen Frennde, gehört Ihnen. In Ihrer Hand liegt es, die Aufgaben ihrer Lösung zuzuführen, die im Schoße der Zeiten ruhen. Sie werden dafür verantwortlich sein, ob es gelingt, das furchtbare Elend einzudämmen, das der Alkohol in unserem Volke erzeugt, dem Giftstrom, der in unseren Adern flutet, die Quellen abzugraben. In stetem Wachsen begriffen sind die Anforderungen, die an die Kräfte der Völker im harten Ringen um ihr Dasein gestellt werden. Unser Vaterland braucht Männer, aber nicht solche, die den Humpen zn schwingen und am Stammtische oder beim Frühschoppen das große Wort zu führen verstehen. Ein neues Geschlecht muß heranwachsen, dessen Hirn durch keinen Katzenjammer verdummt wird, das mit klarem Blicke die Not unseres Volkes erkennt und mit fester Hand den frechen Schmarotzer ausrottet, der Jahr für Jahr ungezählte Tausende unter uns um Gesundheit und Lebensglück betrügt!“ Erwachsene müßten ja freilich selbst genug Widerstand gegen derartige Verführung leisten können, von Nichterwachsenen kann man das nicht verlangen. Sieht man sich einmal Sonntags in den Kneipen um, erkundigt man sich, wieviel Schulkinder regelmäßig oder häufig alkoholische Getränke

hekommen, so fragt man sich, ob denn die Eltern trotz aller der vielen Belehrungen noch immer nichts wissen von den Gefahren jedes Alkoholgebrauchs bei Kindern vor dem 14. Jahr, ob sie denn mehr gewissenlos oder mehr dumm sind. In München nehmen nach einer mühevollen Feststellung Dr. Hecker's von $4^1/_2$ tausend Volksschülern 56 % täglich, 30 % zuweilen und nnr 14 % niemals alkoholhaltige Getränke zu sich. An diesem reichen Material wurde gemeinsam mit den Lehrern festgestellt, daß die nie oder nur znweilen trinkenden Schüler ein wesentlich treffenderes Auffassnngsvermögen und hessere Zensuren in den Fortschritten hatten als diejenigen, die täglich tranken.

Das schlimmste jedoch ist die verderbliche Wirkung, die der Trunk der Eltern durch Vergiftung des Keims auf die Nachkommenschaft hat. Professor Demme in Bern verglich die Schicksale der Kinder von zehn Trinkerfamilien mit denen von zehn mäßigen, in gleichen wirtschaftlichen Verhältnissen befindlichen Familien und konstatierte, daß in den Trinkerfamilien in den ersten Lebensmonaten 44 %, in den mäßigen Familien 8 % starben, daß in den Trinkerfamilien 39 % mißhildet oder krank waren, in den mäßigen Familien 10 %, daß in den Trinkerfamilien nnr 17 % der Kinder körperlich und geistig gesund waren gegen 82 % in den mäßigen Familien. Es ist auch längst festgestellt, daß Trinkerkinder viel mehr von Tuherkulose sowohl als von Nerven- und Geisteskrankheiten heimgesucht werden. Nach einer französischen Statistik erlehten nnr 50 % der Trinkerkinder das sechste Lebensjahr im Gegensatz zu 70 %, die in mäßigen Familien ihren sechsten Geburtstag begehen konnten (Arrivé, L'influence de l'alcoolisme sur la dépopulation). Nicht nur an Leben, Eigentum und Sicherheit seiner Mitmenschen, nicht nur am ehelichen Glück nnd am hänslichen Frieden versündigt sich also der Trinker, nein er schädigt auch die geistige und körperliche Gesundheit seiner Nachkommenschaft in geradezn furchtharer Weise. Wer anch immer zu duldsam gegen den Alkoholmißbrauch ist, denkt ehen nicht an das große Unheil, das durch den Trunk in der Welt entsteht. Man lächelt noch so oft über den Angetrunkenen, man findet ihn komisch; man lacht sich halhtot — und nicht nnr in ungebildeten Kreisen — üher eigentlich recht öde und abgedroschene Witze. In hundert Lustspielen, in tausend Witzblättern ist die Bezechtheit scherzhaft hehandelt. Die Figur des betrunkenen Studenten gibt noch immer zu den geistvollsten Poesien Veranlassung. Wir wollen es nur einmal offen zugestehen: oft genug vertrinkt der Herr Sohn das Geld, das ihm der Vater nnd die Mutter unter großen Entbehrungen für sein Studium senden. Oft genug muß der junge Beamte noch jahrelang

darben, weil ihn die Schulden drücken, die er für sein Vergnügen in einer Zeit gemacht hat, wo andere seiner Genossen bereits mitten im Kampf ums Dasein standen. Wenn man einmal in ernster Stunde die Zahl derjenigen Kommilitonen zusammenrechnet, die das Ziel *nicht* erreicht haben, das ihnen die Ihrigen durch Zuführung zur Hochschule gesteckt haben, und — *ohne auf jugendlichen Frohsinn scheel zu sehen* — feststellt, wie viele von diesen zu den schönsten Hoffnungen berechtigenden jungen Leuten ihren Mißerfolg, vielleicht ihren Untergang dem Alkoholmißbrauch verdanken, man ist erschrocken. Wir wollen also nicht etwa nur an den Arbeiter denken, wenn wir von den ethischen Verfehlungen sprechen, die der Alkoholmißbrauch bedingt — nein auch an uns und unseresgleichen — und wollen mitwirken, daß es endlich besser wird. Wann verliert der junge Mann zum erstenmal die Widerstandsfähigkeit gegen die Sittengebote und vergißt alle Scham? Wann läßt sich das junge Mädchen unglücklich machen — vielleicht für ihr ganzes Leben? Meistens in der Betrunkenheit.

Wir sehen also deutlich: *der Alkoholmißbrauch kann zu allerlei ethischen Verfehlungen, zu Verbrechen, zur Sünde führen. Er führt aber auch zu allerlei Krankheit.*

Die alkoholhaltigen Getränke, die wir uns einverleiben, gelangen erst in den Magen, dann in den oberen Darm, werden dort aufgesaugt, kommen in die Lymphgefäße und in die Blutadern, ins Herz, in die Schlagadern, werden dann in die Leber, die Nieren, die Lungen und in das Gehirn getrieben und treten in Berührung mit den verschiedensten peripheren Nerven. In allen diesen feinen und empfindlichen Apparaten kann der im Übermaß genossene Alkohol Zerstörungen hervorrufen: Katarrhe in Magen und Darm, Verfettungen in Herz, Leber und Nieren, chronische Schrumpfungen in diesen letzten beiden, Erkrankungen in den Respirationsorganen. Das Blutgefäßsystem mit dem Herzen wird durch große Mengen von Bier übermäßig ausgedehnt. Die zarte Innenwand der Blutgefäße wird dadurch wie durch die Berührung mit dem scharfen Gift spirituöser Getränke lädiert, sie verliert nach und nach ihre Elastizität, bekommt Sprünge und reißt bei starker Anstrengung endlich einmal ein. Vor allem leiden die zarten Blutgefäße des Gehirns; zerreißen sie, so tritt unter hohem Druck stehendes Blut durch die Rißstelle ins Gehirn ein, es ist zu einem Schlaganfall, einer Hirnblutung gekommen. (Keineswegs ist übrigens jeder Schlaganfall die Folge übermäßigen Alkoholgenusses!) Aber auch ohne Hirnblutung erkranken bei häufiger akuter wie bei chronischer Vergiftung mit Alkohol in mikroskopisch deutlich sichtbarer Weise die zarten Ganglienzellen

und Nervenfasern der Rinde des Großhirns, an deren Intaktheit unser geistiges Leben ebenso gebunden ist, wie ein Eisenbahnzug von der Unversehrtheit des Schienennetzes abhängig ist, über das er dahinfährt. Ist die Rinde des Großhirns durch längeren starken Alkoholmißbrauch anatomisch degeneriert, so zeigt sich das in einer Alkoholgeisteskrankheit. Bei den Trinkern begegnen wir verschiedenen, klar abgegrenzten psychopathologischen Krankheitsbildern. Ich kann hier nur die Namen nennen: Delirium tremens, halluzinatorischer Alkoholwahnsinn, Alkoholepilepsie, chronische Alkoholparanoia — namentlich in der Form des Wahns der Untreue der Gattin bezw. des Gatten, — Trinkerschwachsinn bezw. -blödsinn, vielfache periphere Nervenentzündung (Polyneuritis) mit Gedächtnisschwund und phantastischen Erinnerungstäuschungen.

Ist nachgewiesen, daß ein Trinker ein Verbrechen gegen die Staatsgesetze in einem dieser die freie Willensbestimmung ausschließenden Zustände krankhafter Geistestätigkeit begangen hat, so kann ihm die Tat ebensowenig zugerechnet werden, wie wenn sie zur Zeit einer anderen psychischen Krankheit begangen worden wäre. Handelte es sich um eine akute Alkoholvergiftung, d. i. Rausch, so ist der Grad desselben maßgehend. War er erheblich und war er mit starker Trübung des Bewußtseins verbunden oder handelte es sich um einen sogen. krankhaften Rauschzustand mit Sinnestäuschungen, schwerer gemütlicher Depression oder Exaltation, so muß die Zurechnungsfähigkeit ebenfalls ausgeschlossen werden. Bei leichteren Rauschzuständen wird der Sachverständige — wenn er gefragt werden sollte — wenigstens darauf hinweisen müssen, daß verminderte Zurechnungsfähigkeit vorgelegen habe; der Richter kann alsdann mildernde Umstände annehmen.

Das Volksbewußtsein steht mit diesen logischen Konsequenzen gerichtsärztlicher Anschauungen nicht völlig im Einklang. Es verlangt vielmehr Sühne für den Rechtsbruch der Trinker; es berücksichtigt hierbei oft zu wenig, daß das Hirn der Alkoholisten krankhaft verändert ist und krankhaft funktioniert. In einigen Staaten bestraft man den Berauschten nicht wegen des Verbrechens, das er beging, wohl aber läßt man ihn dafür büßen, daß er sich betrank. Gegebenenfalls kann man eine Beruhigung der Allgemeinheit dadurch schaffen, daß man den konsequenterweise außer Verfolgung zu setzenden kranken Trinker nicht gleich wieder auf die Menschheit losläßt, sondern ihn, wenn er heilbar ist — und sehr viele Alkoholkranke sind heilbar —, einer Trinkerheilanstalt, wenn er aber nicht mehr heilbar ist, einer Trinkerbewahranstalt überweist. Vor der Trinkeranstalt ist oft

Irrenanstalts- oder Krankenhausbehandlnng angezeigt. Znweilen sind die Trinker nicbt dazu zn bringen, sozusagen freiwillig genügend lange Zeit in einer Trinkeranstalt zn bleiben, wo natürlich, soweit keine medizinischen Gegengründe vorliegen, tüchtig gearbeitet werden muß. Dann sollte man sie, die doch die Sicherheit anderer gefährden nnd sich oder ihre Familie der Gefahr des Notstandes anssetzen, ohne allzuviel Skrupel nach § 6_3 des Bürgerlichen Gesetzbuchs für das Deutsche Reich entmündigen. Der Vormund hat dann den Aufenthaltsort zn bestimmen. Nicht eher sollte eine solche Vormundschaft anfgehoben werden, als bis das Verhalten einigermaßen genügende Garantien für einen mäßigen Lebenswandel bietet.

Anders zu beurteilen sind natürlich *die Menschen, die nicht mehr mäßig trinken, aber noch nicht geisteskrank sind.* Der Begriff: Mäßigkeit ist ja ein sehr relativer. Vielen erwachsenen Menschen *schadet* es ja, wie die Erfahrung der Jahrhunderte lehrt, zweifellos nichts, wenn sie kleine Mengen alkoholhaltiger Getränke, etwa in Höhe von $^3/_4$ Liter Bier oder einer halben Flasche leichten Wein oder auch von zwei Gläschen Branntwein täglich zn sich nehmen. Daß es nicbt wenige Leute gibt, denen *jedes* Quantum Alkohol gefährlich und deshalb energisch zu widerraten ist, ist Sache für sich. So ist *absolnte Alkobolabstinenz* dringend zu empfehlen: Epileptikern, Lenten, die an starkem Kopfweh oder Migräne leiden, erblich stark belasteten, entarteten und sehr nervösen Menschen, Homosexuellen, Morphinisten, Personen, die einen schweren Unfall erlitten haben, und namentlich allen, die einmal ein Alkoboldelikt begangen haben, allen, die alkobolgeisteskrank, allen, die in irgendeiner anderen Form geisteskrank gewesen sind. Sehr wünschenswert ist es, daß solchen Gefährdeten zu Liebe auch eine Anzahl Gesnnder zeigt, daß es gar keine Schwierigkeiten hat, abstinent zu leben. — Nicht mehr mäßig ist nun zweifellos, wer Tag für Tag sogen. mittlere Mengen Alkohol zn sich nimmt, etwa vier, fünf, sechs Glas Bier oder eine bis zwei Flaschen Wein, oder wer viele Male am Tag Branntwein trinkt. Ein solcher wird in nicht zu ferner Zeit unruhig, er schläft nicht, wenn er sein Qnantum noch nicbt hat, er wird nervös nnd reizbar, gerät leicht in Streiterei, besonders anch daheim, die körperliche nnd die geistige Leistungsfähigkeit läßt nach, seiner Willenskraft mangelt immer mehr die nötige Energie. Früher vorhanden gewesene feinere Gefühle, wie Liebe zn Kunst und Wissenschaft, ästhetische und religiöse Empfindnngen stumpfen immer mebr ab. Hier baben wir die oben schon geschilderten Gewohnheitstrinker. Es stände noch viel schlimmer um nnser Volk, wenn nicht dnrch die Enthaltsamkeit nnd die Mäßig-

keit der Frauen immer wieder gesunde Keimstoffe an der Fortpflanzung des Menschengeschlechts beteiligt würden. Trinken Vater und Mutter — und die Statistiken sprechen leider von einer Znnahme des Alkoholkonsnms nnd der Alkoholkrankheiten beim weiblichen Geschlecht in den letzten Jahrzehnten! —, dann ist es freilich mit der Gesundheit der Nachkommenschaft schlecht, sehr schlecht bestellt. Legrain fand, daß 44% solcher Nachkommen geisteskrank waren und daß 63% ebenfalls tranken. Unzurechnungsfähigkeit wird diesen nicht mehr mäßig Trinkenden, soweit sie noch nicht schwachsinnig sind und nicht im schweren Ransch handelten, niemand zubilligen können; psychisch völlig normal sind sie jedoch auch keinesfalls.

Es gibt nun eine Klasse von Trinkern, deren Alkoholmißbrauch wesentlich milder beurteilt werden muß, das sind solche Personen, bei denen eine Abnormität das primäre und der unmäßige Alkoholkonsum das sekundäre Moment ist. So werden oft Kinder von Trinkern durch innere Gewalten fast zwangsmäßig zum Trinken gedrängt. Personen, die mit Diabetes mellitus (Znckerkrankheit) oder Diabetes insipidus (Harnruhr) behaftet sind, sind auch zeitweise von fast unstillbarem Durst gequält. Ferner sind besonders zu benrteilen die an Imbezillität (angeborenem Schwachsinn) leidenden Personen, deren Urteil und Willenskraft von Hause ans viel zu schwach ist, als daß sie den heutzutage ja allüberall an sie herantretenden, für sie allznstarken Versuchungen zu spirituösen Getränken erfolgreichen Widerstand entgegenznsetzen vermöchten. Diese Imbezillen werden manchmal schon nach kleinen Mengen Wein, Bier oder Schnaps ebenso bedenklich wie viele Epileptiker, deren schwermütige Verstimmungen und Dämmerzustände wir bereits beim Selbstmord besprochen haben. In den epileptischen Verstimmungszuständen besteht eine besondere Neigung zu Alkoholizis; der Alkohol wirkt hier außerordentlich gefährlich und löst schwere Erregungszustände aus. Imbezille wie Epileptiker haben in alkoholisiertem Zustande schon wiederholt brutale Gewalttaten und Sittlichkeitsverbrechen scheußlichster Art ausgeführt, für die man sie billigerweise nicht verantwortlich machen kann. Auch die Dipsomanen, d. s. periodisch sich betrinkende Quartalssäufer, leiden oft an primären Verstimmungen, zu deren Beginn sie alsbald zu trinken anfangen; oft hören sie erst nach vielen Tagen wieder auf, nachdem sie womöglich all' ihr Hab und Gut vergeudet und sich gesundheitlich schweren Schaden zugefügt haben. Es würde zu weit führen, auf die psychiatrisch sehr interessanten Bettler und Landstreicher einzugehen, die ja der inneren

Mission auch manche Sorgen bereiten. Nur sei erwähnt, daß ein Teil der vagabundierenden Trinker an Dementia praecox, namentlich an der hebephrenen Form[1]) dieser so häufigen Krankheit leidet. Bei diesen Patienten führt der meist vom Jünglingsalter ab die Großhirnrinde langsam durchwuchernde Krankheitsprozeß allmählich zu gemütlicher und allgemeiner Verblödung. Zuweilen ist es recht schwer zu entscheiden, ob jemand trinkt, weil er schwachsinnig (imbezill) geboren bezw. infolge von Dementia praecox schwachsinnig geworden sich dem Trunke ergab, oder ob er erst infolge des Trunks seinen Verstand eingebüßt hat. In den ersten Stadien ihrer Krankheit trinken ferner auch oft Paralytiker; zuweilen lehrt erst die genaue Untersuchung, daß es die beginnende schwere organische Hirnkrankheit war, die den Betreffenden zum Trunke geführt hat. Maniakalische Erregung leitet sich ebenfalls nicht selten mit starken Exzessen in Baccho ein, die dann irrtümlicherweise ätiologisch mit der Manie in Zusammenhang gebracht werden. — Wer infolge von Geisteskrankheit Alkoholmißbrauch treibt und infolgedessen andere in Gefahr bringt, ist natürlich für seine Handlungen und für sein Trinken nicht verantwortlich, aber er gehört nicht mehr in die Freiheit, sondern in eine geeignete Irrenanstalt; sowie ihm dort der Alkohol entzogen ist, wird wenigstens seine hierdurch hervorgerufene Erregung geringer werden.

Wir sehen aus alledem, daß auch hinsichtlich des Alkoholmißbrauchs die Entscheidung, ob Sünde oder Krankheit vorliegt, oft eine recht schwierige Sache sein kann. Auch sie kann nicht im allgemeinen, sondern nur auf Grund genauer Anamnese und sorgfältiger Analyse jedes einzelnen Falles getroffen werden.

[1]) Die hebephrene Form des Jugendirreseins d. i. der Dementia praecox beginnt in der Regel vor oder nach dem Ende des zweiten Lebensjahrzehnts und führt bald nur zu geringem, meist zu hochgradigem Schwachsinn. Ganz allmählich lassen Kritik, gemütliche Erregbarkeit und Willenskraft nach. Die Kranken sind meist lange Zeit orientiert und ihr Gedächtnis ist wenig gestört. Doch sind sie unaufmerksam, das Bedürfnis, sich das Vorgefallene einzuprägen, ist gering. Die Gedankengänge sind dürftig und einförmig. Trotzdem treten die Patienten in Zeiten gesteigerten Selbstgefühls gern an die schwierigsten Probleme heran, freilich um das Thema plötzlich wieder zu wechseln. Selbständige Arbeitsleistung wird bald unmöglich. Nach und nach kommt es zu großer Stumpfheit und Gleichgültigkeit. Anfallsweise treten Depressionszustände wie Zustände von heiterer Ausgelassenheit auf. Sinnestäuschungen und Wahnvorstellungen spielen manchmal eine große, manchmal eine geringe Rolle. Die Krankheit heilt selten und kann viele Jahrzehnte dauern.

Das rote Krenz ist das Zeichen der Krankenpflege im Kriege. Das blaue Krenz ist das Wappen der mit geistlicher Hilfe gegen den Alkoholismus zu Felde ziehenden Kämpfer. Das weiße Kreuz haben die Männer auf ihre Fahne geheftet, die den Kampf gegen die **Unsittlichkeit** führen.

Namentlich unter den jungen Männern unserer Tage existiert allerlei Irrtum nnd Unkenntnis betreffs vorehelichen geschlechtlichen Umgangs. Da wird gelehrt und geglaubt, daß es vom ärztlichen Standpunkt im Interesse der Gesundheit nützlich und notwendig sei, daß ein junger Mann von einem bestimmten Alter an sexnellen Verkehr pflege, damit er nicht nervös werde, damit seine Potenz nicht vorzeitig durch Inaktivität leide oder dergl. Alle solche Behanptungen, obschon sie manchem sehr willkommen sein mögen, entbehren jeder wissenschaftlichen Grundlage. Medizinisch läßt sich die Annahme absolut nicht stützen, daß es für die männliche Jngend eine andere Moral gäbe als für die jungen Mädchen, von denen wir alle — denken wir an unsere Schwestern, Bränte nnd Töchter — bedingungslose sexuelle Enthaltsamkeit fordern bis znr Ehe, event. bis zum Grab. Kein gewissenhafter Arzt darf einem jnngen Mann, der ihn wegen geschlechtlicher Unrnhe konsultiert, zur Ausübnng außerehelichen Verkehrs raten, er muß ihn vielmehr zu gesnnder Lebensweise, zu körperlicher Ansarbeitung, Sport und dergl. anhalten, er muß ihn vor zu reichlichem Essen, vor reizenden Speisen, vor starkem Alkoholgenuß, vor schlechter Lektüre, unmoralischen Bildern und Schaustellungen, vor unzüchtigem Verkehr und dergl. warnen.[1]) Ein Widerspruch zwischen den Sittengesetzen nnserer Religion und den Forderungen der ärztlichen Wissenschaft existiert in der bezeichneten Richtung n i c h t. Wir Ärzte wissen es ja aus eigener Erfahrung wie von unseren Patienten sehr gut, wie schwer es oft ist, die Sünde gegen das sechste Gebot zu meiden. Selbstverständlich sind wir dazu da, dem, der sich gegen dieses Gebot vergangen hat und infolgedessen erkrankt ist, dieselbe irgend nnr mögliche Hilfe zn bringen wie allen anderen Kranken. Aber wie dürften wir etwas empfehlen, was für das junge Mädchen wie für den Jüngling so namenlos traurige Folgen haben, was ihnen moralisch schweren Schaden bringen und ihr Leben von Grund aus rninieren kann? Wir Ärzte kennen doch viel zn gut die Angst einer unehelich Schwangeren, den Jammer einer unehelichen Mutter in der Stunde der ersten Geburt, wie ihre schweren Sorgen darnach, wir wissen es doch, unter was für

[1]) Denselben Standpunkt vertritt Oberarzt Dr. W e r t h e r in der soeben bei Köhler in Dresden erschienenen, trefflichen Broschüre: „H ü t e t E u c h ! Ärztliche Mahnworte an unsere Söhne beim Eintritt ins Leben."

armseligen Verhältnissen so viele uneheliche Kinder aufwachsen. An die jungen Mädchen der besseren Stände, an die Freundinnen seiner Schwestern wagt sich ja der junge Mann aus gebildeten Kreisen zum außerehelichen Verkehr nicht heran, den Töchtern des kleinen Mannes, alleinstehenden, sich ihren Erwerb in einer Stellnng suchenden Mädchen nähert er sich und raubt ihnen das höchste Gnt, das sie besitzen, und den Vater des Mädchens — wie oft wissen wir das nicht aus dem Leben? und Dramen nnd Romane prägen es immer wieder ein — den Vater treibt man mit der Verführung der Tochter der schärfsten Opposition gegen die Gebildeten und Besitzenden in die Arme!

Nur der bessere Teil der Jugend ist freilich gewillt und fähig, auf die in Frage kommenden Genüsse zu verzichten. Die Mehrzahl beachtet alle guten Lehren nicht. Viele wollen nicht hören, vielen fehlt es an der sittlichen Kraft, die dazu gehört, den starken Mächten der Versuchung und Verführung erfolgreich Widerstand zu leisten. Und wir wollen nur nicht heuchlerisch die Anfechtungen nnserer eigenen Jngend vergessen! Wir wollen nns vielmehr erinnern, daß junge Menschen in sehr verschiedenem Grade erregbar sind. Dem einen wird es leicht, sich zn beherrschen nnd kühl zu bleiben. Der andere ist von Natur aus reizbarer, sinnlicher. Auf der weiblichen Seite handelt es sich anch zuweilen um junge, unerfahrene Menschenkinder, die ihr Gefühl, ihre Sympathie, ihre Leidenschaft nicht mehr bezähmten, die im Moment des Affekts, in einer Frühlingsnacht nachgaben. Entschuldigend müssen wir da manchmal berücksichtigen, daß blinde Liebe obwaltete, daß kein gemeines Motiv mitwirkte. Wie sagt Gretchen?

„Wie konnt' ich sonst so tapfer schmälen,
Wenn tat ein armes Mädchen fehlen,
Und segnet' mich und tat so groß,
Und bin nun selbst der Sünde bloß.
Doch alles, was dazu mich trieb,
Gott, war so gut! ach, war so lieb!"

Und auch Faust erklärt vor der Kerkerszene: „Und ihr Verbrechen war ein guter Wahn!"

An anderer Stelle freilich, da klagt Valentin:

„Geschehn ist leider nun geschehn,
Und wie es gehn kann, so wird's gehn.
Dn fingst mit einem heimlich an,
Bald kommen ihrer mehre dran,
Und wenn dich erst ein Dutzend hat,
So hat dich anch die ganze Stadt."

Wir kommen hiermit zu einem sehr traurigen Kapitel: zur Prostitution. Die Geschichte aller Zeiten und aller Völker lehrt, daß in den Großstädten wegen der weitverbreiteten Schwäche der menschlichen Natur, wegen der späten Heiratsmöglichkeit vieler, wegen schlechter Erwerbsverhältnisse u. a. m. mit einer Prostitution gerechnet werden muß. Ward sie hier oder dort gewaltsam unterdrückt, so trieb die Unzucht im geheimen noch viel schlimmere Giftblüten. Es gibt bei uns eingeschriebene und geheime Prostituierte. Die geheime Prostitution rekrutiert sich aus Kellnerinnen und Fabrikarbeiterinnen mit geringem Verdienst, vorübergehend stellenlosen Dienstmädchen, Verkäuferinnen und dergl. In Dresden rechnet man die Zahl der eingeschriebenen Mädchen auf 300 bis 400, in Leipzig ist ihre Anzahl etwas größer. In München beträgt sie 700, in Breslau 1000. In Wien schätzt man 1800 eingeschriebene und 25000 geheime Prostituierte. In Berlin existieren 4800 eingeschriebene und mindestens 30000 geheime, in Paris sollen 4500 eingeschriebene und über 60000 geheime Prostituierte ihrem „Gewerbe“ nachgehen. Als Gesamtzahlen beider Sorten von öffentlichen Mädchen gibt man für das Deutsche Reich 75000 an! Das „Angebot“ richtet sich auch in diesem „Artikel“ zum Teil nach der Nachfrage.

Zweifellos ist der Beweggrund bei vielen Puellae Trägheit und Faulheit, ihr Tun und Treiben ist also Sünde. Bemerkenswerterweise bewegt diese Mädchen nicht so oft überstarke Sinnlichkeit, als der Wunsch, sorglos zu leben. Schnell und mühelos wollen sie zu schönen Kleidern, zu allerhand Flitter und Schmuck, zu gutem Essen kommen; Arbeit ist ihnen unbequem und verhaßt.

Mannigfache Umstände begünstigen jedoch das Versinken in die Prostitution und mindern also die sittliche Verfehlung: geringe Bildung; der weitaus größte Teil entstammt den unteren Volksschichten. In Paris konnte die Hälfte von 4470 in der französischen Hauptstadt geborenen und dort erzogenen Prostituierten ihren Namen nicht schreiben. Unerfahrenheit: der größte Prozentsatz kommt vom Lande und unterliegt in der großen Stadt unbehütet und auf sich angewiesen einer oft raffinierten Verführung; absichtlich werden die Mädchen mit Branntwein oder Sekt bezecht gemacht, weil man weiß, daß der Alkohol ihre Widerstandsfähigkeit beschränkt! Geld schießt man ihnen vor, läßt sie aus den Schulden nicht herauskommen und schüchtert die Rechtsunkundigen mit beängstigenden Drohungen ein. Das Mädchen der Großstadt ist nicht so leicht zu fangen, ihm imponiert die Prostituierte als eine „glänzende“ Erscheinung, die mühelos ein freudenreiches Dasein führt, weniger als dem Mädchen aus der

kleinen Stadt und dem vom Lande. In Berlin sind nur etwa 25% der Prostituierten Berlinerinnen. Viele verfallen der Prostitntion in noch sehr jngendlichem Alter. In Frankreich ist ein Drittel der inskribierten Mädchen minorenn; das Mindestalter, in dem hier die Einschreibung erfolgen darf, ist das 18. Jahr. In Wien ist dies Mindestalter das 14. Jahr. In Berlin waren von 846 im Jahr 1898 neu eingeschriebenen Mädchen 33 erst 17, 21 16 und 7 15 Jahre alt. Die Durchsicht russischer Statistiken lehrt, daß sich dort schon zwölfjährige Mädchen der Prostitution ergeben. Starke erbliche Belastnng ist ebenfalls natürlich von Einfluß daranf, daß junge Mädchen znr Prostitution neigen. P. Tarnowskaja fand, daß 82% der von ihr untersnchten Pnellae Kinder trunksüchtiger Eltern waren. Aber auch andere soziale Mißstände fördern den Weg der Schande: bittere Armut, schlechte Familienverhältnisse. Auch Verwahrlosung, Treubruch, schlechtes Beispiel, schamlose Gewinnsucht der Angehörigen und der Znhälter sind von ätiologischer Bedeutung. Einrichtnng weiblicher Fortbildungsschnlen und systematische Sorge gebildeter Franen für die heranwachsende, ärmere weibliche Jugend können gewiß dazu beitragen, noch manches schwer gefährdete Menschenkind vor einem Verfall zu bewahren, der doch dem geistigen und leiblichen Tode gleich zu achten ist. Setzt das Fürsorgeerziehnngsgesetz die Zwangserziehung bis znm vollendeten 18. Jahr hinauf, so kann in Asylen, die den Magdalenenasylen der inneren Mission entsprechen, in größerem Umfange versucht werden, einen Teil der Gefallenen und noch Gefährdeten dnrch gemeinsame Arbeit der Pädagogen, Geistlichen, Juristen und nicht zuletzt der Mediziner zu retten.

Die Unsittlichkeit steht aber auch in nahen Beziehungen zur Krankheit. Zwei Leiden sind es namentlich, die sich der Mensch dnrch unsittlichen Lebenswandel znziehen kann: Gonorrhöe und Syphilis. Es wird angegeben, daß z. B. in Preußen $^3/_4$ Million Menschen pro Jahr mit einer dieser venerischen Krankheiten infiziert werden. Die Gonorrhöe ist eine mehr lokale Erkrankung, die jedoch zu schweren Entzündungen der inneren männlichen wie weiblichen Sexualorgane führen kann. Gar manche Fälle von Unfruchtbarkeit sind hierdurch bedingt. Viele neugeborene Kinder verdanken diesem Leiden schwere Augenentzündungen, die oft genug znr Blindheit geführt haben; die Mehrzahl der Blindenanstaltszöglinge hat die Sehkraft infolge gonorrhoischer Erkrankung eingebüßt. Die Ursache der Gonorrhöe sind kleinste kugelförmige Pilze: Gonokokken. Es gibt leichte wie schwere Fälle, letztere sind nicht leicht heilbar. Es ist sehr leichtsinnig, die Bedeutung der Krankheit zu nnterschätzen, die oft nur schlummert nnd ohne rich-

tige Behandlung wieder aufflackern kann. Wer gonorrhoisch-krank in die Ehe tritt, bringt seine junge Frau und das Augenlicht seiner Kinderchen in schwere Gefahren, er versündigt sich schwer an ihrer Gesundheit. Schlimmer noch ist die Syphilis. Hier handelt es sich um eine wenige Wochen nach erfolgter Ansteckung in Form eines Ulcus durum einsetzende und bald den ganzen menschlichen Organismus befallende konstitutionelle Krankheit, die besonders in den ersten Jahren, wo sie sich vorzugsweise an der Haut und den Schleimhäuten zeigt, sehr ansteckend ist. In späteren Jahren verliert sie zumeist ihre Ansteckungsfähigkeit, aber sie kann die verschiedensten inneren Organe, namentlich die Leber, die Knochen, die Blutgefäße, den Kehlkopf, die Nerven — besonders die Seh- und die Hörnerven —, das Gehirn und das Rückenmark bedrohen. Erst vor drei Jahren ist der Krankheitserreger der Syphilis entdeckt worden: es ist ein sehr kleiner, spiralenförmiger Pilz, eine Spirochäte. Wird die Syphilis rechtzeitig und energisch von einem richtigen Arzte behandelt, so heilt sie in der Regel aus, oft so vollständig, daß etwa vier Jahre nach den letzten Erscheinungen selbst das Heiraten gestattet werden kann. Kinder ungenügend behandelter Väter oder Mütter sterben oft schon im Mutterleibe ab, oft werden sie krank geboren. Bleiben sie am Leben, so sind sie meist leidend, siech und nicht selten auch geistig minderwertig. Natürlich sind solche hereditär Syphilitische ohne eigene Sünde zur Syphilis gekommen. — Ist nun, abgesehen von dem ererbten Leiden, syphilitische oder postsyphilitische Erkrankung bei Erwachsenen stets ein Beweis sittlicher Verfehlung? Keineswegs! Außer der Übertragung auf den Gatten oder die Gattin entstehen ja zweifellos die meisten syphilitischen Erkrankungen durch unsittlichen Verkehr, doch es sind auch Infektionen durch Küsse, durch Benutzen eines infizierten Handtuches, Trinkgefäßes oder Löffels hinlänglich erwiesen. Ebenso sind beim Schröpfen, beim Tättowieren und Rasieren, durch Spielsachen und Zahnbürsten Übertragungen der Krankheitskeime vorgekommen. Syphilitische Kindermädchen oder Ammen haben gesunde Kinder und kranke Kinder haben gesunde Ammen und Kindermädchen angesteckt. Ärzte und Hebammen haben sich in ihrem Beruf infiziert. Ich habe vor wenigen Jahren das durch und durch kranke Gehirn eines Kollegen untersucht, der sich bei einer ärztlichen Untersuchung Syphilis zugezogen hatte und dann der Paralyse, der sogen. Gehirnerweichung, einer oben bereits skizzierten Krankheit, die nur auf dem Boden der Syphilis entsteht, zum Opfer gefallen war. Ebenso ehrenvoll wie ein Soldat auf dem Schlachtfeld ist dieser an den Folgen der Syphilis gefallen. 5 bis 10% der Syphilitiker, führt Professor Bettmann in seinem Werk:

„Die ärztliche Überwachung der Prostituierten" an, erwerben die Krankheit ohne jede sittliche Verfehlung. — Aber auch diejenigen, die sich durch unerlaubten Verkehr infiziert haben, sind nicht immer die schlimmsten. Wir Ärzte wissen es vielleicht besser als andere, wie oft gegen das sechste Gebot gesündigt wird. Gar mancher Unerfahrene, der sich nnr selten vergangen hat, hat sich die Krankheit zugezogen. Und andere sind trotz rücksichtsloser Ausschreitungen frei geblieben.

Im Altertum und Mittelalter hat die Syphilis in der alten Welt offenbar nicht existiert. Nach historischen Forschungen hat sie aber seit Jahrtausenden in Amerika geherrscht und ist erst von den Begleitern des Kolumbus im Frühjahr 1493 nach Palos, Sevilla und Barcelona bezw. von den Begleitern des Pinzon nach dem nördlichen Spanien importiert worden.[1]) Im Herbst 1494 zog nun Karl VIII. mit einem Heer, in dem sich auch zahlreiche spanische Söldner befanden, von Frankreich nach Neapel. Ein zahlreicher Troß von Weibern und Mädchen folgte, ein zügelloses Lagerleben herrschte. In Rom lag man vier Wochen, vor Neapel acht Wochen. Im Anschluß an den Zug dieses Heeres erkrankte nun im Jahre 1495 ganz Italien an Syphilis: der „Franzosenkrankheit", dem „Morbus gallicus"; in Europa trat das „Mal de Naples" in ungemein heftigem Grade von 1496 bis 1499 auf. Eine schwere Syphilisepidemie verbreitete sich von Land zu Land, die Ärzte vollständig unvorbereitet treffend, da sie die Krankheit noch nicht kannten. Sollte es im Plan der Weltregierung gelegen haben, die wüsten Ausschweifungen der Dionysos-Feste oder der römischen Kaiserzeit nicht mit der Syphilis zu bestrafen, diese Geisel der Menschheit in Enropa und wahrscheinlich in der ganzen alten Welt aber erst in den letzten Jahrhunderten zu schwingen?

Vom ethischen Standpunkte sind diejenigen, die sich gegen das sechste Gebot vergangen haben, doch wohl ebenso viel und ebenso wenig wert, wenn sie syphilitisch bezw. in irgendeiner anderen Form venerisch geworden oder wenn sie gesund geblieben sind. Hart, sehr hart sind diese Venerischen schon durch die Krankheit gestraft. Unsere Aufgabe ist es, sie nach Möglichkeit zu heilen und andere vor einer Ansteckung durch sie zu behüten. Wir Ärzte unterschätzen die moralisierende Tendenz gegenüber diesen Kranken keineswegs, aber wir

[1]) „Gold und kostbare Gewürze, seltsame Pflanzen und rotfarbene Menschenkinder brachten ja die Schiffe des Kolumbus und des Pinzon mit", schreibt v. Notthafft in seinen textkritischen Untersuchungen: ‚Die Legende der Altertums-Syphilis', „und die Kronen einer neuen Welt konnten die kühnen Piloten den Majestäten von Kastilien und Aragonien zu Füßen legen. Am Heck des Schiffes aber saß ein stiller Bürger der Antillen, ein unheimlicher Gast — die Syphilis."

wünschen, daß die Moralisten nicht intolerant sind gegen nnsere hygienischen Kampfmittel. Ein schönes Beispiel christlicher Gesinnnng gegenüber den Sünden gegen das sechste Gebot liefert das neue Testament. Nach dem Gesetz Mosis sollte eine Dirne, die sich in der gedachten Weise versündigt hat, gesteinigt werden, und wenn einer mit eines anderen Weib die Ehe brach, so sollten beide des Todes sterben. Christns aber vergab der Sünderin, die renig seine Füße mit Tränen netzte, und zu den Pharisäern sagte er, als sie ihm eine Ehebrecherin brachten: „Wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein auf sie.“ Daranf, so heißt es im Johannisevangelium, ging einer nach dem andern, vom Ältesten bis znm Geringsten, hinaus und Christns sprach zn dem Weibe: „So verdamme ich dich auch nicht, gehe hin und sündige hinfort nicht mehr.“ — Eine edle Aufgabe hat sich die innere Mission gestellt, wenn sie sich der gefallenen Mädchen und Frauen besonders annimmt. Es ist zu wünschen nnd zu hoffen, daß sich die praktische Seelsorge auf diese Unglücklichen in noch immer weitgehenderer Fürsorge erstreckt. Für freundliche Worte sind diese Gesunkenen meist unendlich dankbar, durch liebevoll-anständige Behandlung sind sie viel leichter zn leiten, als man ahnt. Man überlasse es nicht nur der Heilsarmee, sie zu bekehren, man wecke und pflege das Gute, was doch irgendwo auch in ihnen ist, und erziehe sie zu nutzbringender Tätigkeit!

Anfgehoben wird die sittliche Zurechnungsfähigkeit des einzelnen nicht, wenn sich erbliche Belastnng, nngenügende Bildung, Alkoholmißbrauch, Armut, Mangel des Elternhanses, lieblose Behandlung, gewissenlose Verführung oder dergl. nachweisen lassen. Diese Momente vermindern jedoch, besonders wenn sie kombiniert vorliegen, die Zurechnungsfähigkeit bald mehr, bald minder.

Bei der Beurteilung der einem unsittlichen Lebenswandel verfallenen Mädchen ist jedoch noch eindringlich zu erwähnen, daß eine Anzahl von ihnen geistig abnorm bezw. geisteskrank ist. Leider sind bisher nur wenig exakte psychiatrische Untersnchungen anf diesem wichtigen Gebiet gemacht worden. Die psychische Untersuchung ist auch wegen der Lügenhaftigkeit dieser Personen oft recht schwer; sehr oft ist es unmöglich, eine genaue Anamnese zu erhalten, wenn keine zuverlässigen Angehörigen zu ermitteln, wenn die Mädchen von ihrer Heimat weit verschleppt worden sind. Professor Bonhöffer hat vor ganz kurzer Zeit in Breslau 190 Prostituierte psychiatrisch untersuchen können. 30 von ihnen verfielen der Prostitution vor dem 16., 44 zwischen dem 17. und 18., 28 zwischen dem 19. und 20. Jahre. Von diesen 190 Mädchen waren nur 60, das sind

32% normal. 21% litten an chronischem Alkoholismus; der kann freilich im Laufe des unsittlichen Lebens erst erworben sein, natürlich aber sind chronische Alkoholistinnen zunächst als Kranke anzusehen und ärztlich zu behandeln. 5% litten an Hysterie, 7% an Epilepsie, 1% war paralytisch, 1% hebephrenisch, 1% pathologisch reizbar, 3% litten an Idiotie; 28%, also von 190: 53, waren schwachsinnig in Form der Imbezillität! Daß alle geisteskranken Elemente auszuscheiden und in geeigneter Weise psychiatrisch zu behandeln oder zu verpflegen sind, bedarf gewiß keiner Auseinandersetzung. Auch hinsichtlich der Unsittlichkeit müssen wir sagen: bei den einen ist es lediglich Sünde, bei den anderen ist es lediglich Krankheit; mancherlei ungünstige Umstände zwingen aber bei vielen zur Annahme mildernder Umstände!

Daß Alkoholmißbrauch und Unsittlichkeit die Veranlassung zu Geisteskrankheiten sein können, ist nach allem, was wir besprochen haben, außer Zweifel. Daß andrerseits erst im Zustand psychischer Krankheit getrunken oder unsittlich gelebt wird, wurde mehrfach dargetan. Grundfalsch würde es jedoch sein, wenn man, wie es geschehen ist, behaupten wollte, daß auch nur die Mehrzahl der Geisteskrankheiten durch schuldhaftes Verhalten, durch Sünde hervorgerufen wird. Die psychischen Krankheiten beruhen anatomisch nachweisbar auf Erkrankungen der Großhirnrinde, welche zum überwiegend größten Teil in keinerlei Zusammenhang mit äußeren Schädlichkeiten stehen. Es ist nicht die geringste wissenschaftliche Veranlassung vorhanden, z. B. bei Dementia praecox, dieser ungemein häufigen Psychose, oder bei Manie, Melancholie, Paranoia, Hysterie etc. an eine Schuld, an eine Sünde des Erkrankten oder seiner Vorfahren zu denken.

Der Beruf des Geistlichen bringt es mit sich, daß er mehr gegen die Sünde, der des Arztes, daß er mehr gegen die Krankheit zu Felde zieht. In manchen Dingen scheinen mir die Vertreter beider Fakultäten Mitkämpfer, Kommilitonen gegen denselben Feind zu sein. Kämpfen wir auch getrennt, so hoffen wir doch gemeinsam zu schlagen. Gerade wir Psychiater fühlen die innere Mission in uns, das soziale Elend, das einen Mann wie Johann Heinrich Wichern zu den Waffen rief, zu erforschen und — soweit möglich — zu besiegen.

Nachschrift. Es war unmöglich, im Rahmen eines Vortrags das ebenso wichtige wie umfassende Thema erschöpfend zu behandeln.

Weitere Erörterung ist jedoch erwünscht. Die **Zeitschrift für Religionspsychologie** ist geeignet und bereit, Ergänzungen, Anfragen sowie Entgegnungen von rechts wie von links aufzunehmen.

Vermischtes.

Aberglaube in New-York.

Aus New-York wird berichtet: Ganz Amerika harrte am Sonntag Morgen in atemloser Spannung auf die Kunde, daß Mrs. Anna **Kiselcia** aus **Passaic** in New-Jersey am Morgen Punkt sechs Uhr **gestorben** sei, so wie sie es **vorhergesagt** hatte. Denn in allen Städten hatten die Zeitungen von dem seltsamen Falle Mitteilungen gemacht: Mrs. Anna Kiselcia war ein **Engel** erschienen und hatte ihr die Botschaft gebracht, sich am Sonntag Morgen um sechs Uhr zum Sterben bereit zu halten. Die Todeskandidatin ist eine junge Witwe und griechische Katholikin. Sie glaubte felsenfest an ihre „Verkündigung", sie erzählte es allen Leuten, die meisten glaubten es, die Presse bemächtigte sich der Sensation, und als die dem Tod Geweihte ihr Testament machte, ihre Angelegenheiten ordnete, Sarg und Totenkleider bestellte und die Ärzte verständigte, sie gleich nach sechs Uhr aufzusuchen, um den Tod festzustellen, da war kein Zweifel mehr, daß in der Tat ein **Wunder** bevorstehe. Die Todeskandidatin aber begab sich am Morgen in aller Frühe in das große Hospital, mietete sich ein Zimmer und kündigte an, daß sie um sechs Uhr eines natürlichen Todes sterben und dann ihren Gatten im Himmel wiedersehen werde. In allen Zeitungen waren Photogramme der jungen hübschen Frau erschienen, unzählige Reporter waren in Passaic eingetroffen, und am Sonntag Morgen umlagerte eine vieltausendköpfige Menschenmenge das Hospital, um Gewißheit über den Ausgang des Ereignisses zu erlangen. Gegen zehn Uhr endlich ließ der Hospitaldirektor sich erweichen und gab den Reportern Aufschlüsse. Sie waren recht enttäuscht, denn Mrs. Anna Kiselcia war **nicht gestorben**, im Gegenteil höchst munter und hatte gerade mit gutem Appetit ein reichliches Frühstück zu sich genommen. Schlimm enttäuscht zog die Menge mitsamt den Reportern von dannen; Frau Kiselcia aber schüttelt den Kopf, sie kann es nicht verstehen, daß sie noch am Leben ist, und bedauert es, daß sie ohne böse Absicht ihre Freunde und Bekannten enttäuscht habe. In Zukunft will sie Engelsbotschaften gegenüber mißtrauischer sein. (Frankfurter Zeitung, 17. VI. 08.)

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. Johannes Bresler in Lubliniz (Oberschlesien).
Verlag von Carl Marhold Verlagsbuchhandlung in Halle a. S.
Heynemann'sche Buchdruckerei (Gebr. Wolff), Halle a. S.

Lobedank, Emil, Dr., Stabsarzt in Hann.-Münden. **Der Stammbaum der Seele.** Mit Textillustrationen. Preis geheftet 1,50 M., in Leinwand gebunden 2,50 M.

Lombroso, Cesare, Prof., Turin. **Neue Verbrecherstudien.** Mit vielen Textillustrationen und mehreren Tafeln. Autorisierte Übersetzung aus dem Italienischen von Dr. Ernst Jentsch, Obernigk. Preis 4,50 M.

Lomer, G., Dr., Arzt an d. Provinzial-Heil- und Pflege-Anstalt in Lüneburg. **Bismarck im Lichte der Naturwissenschaft.** Preis brosch. 3,— M., geb. 3,75 M.

Magnus, Rud., Dr. med., Redner des „Kosmos, Gesellschaft der Naturfrennde". **Vom Urtier zum Menschen.** Gemeinverständliche Darstellung des gegenwärtigen Standes der gesamten Entwicklungslehre. Mit einem Stammbaum der Tiere nnd zahlreichen Tafeln und Textillustrationen. Preis geheftet 2,— M., in Leinwand gebunden 3,— M.

—„— **Das Vererbungsproblem im Lichte der neuesten Forschungen.** Mit zahlreichen Illustrationen. Erscheint demnächst.

Mönkemöller, Oberarzt Dr., Hildesheim. **Geisteskrankheit und Geistesschwäche in Satire, Sprichwort und Humor.** Preis 6,— M.

Rosen, Katinka von. Über den moralischen Schwachsinn des Weibes. Mit einem Vorwort von Dr. P. J. Möbius, nebst einigen ausgewählten Kritiken und Briefen. 2. Auflage. 48 Seiten. Preis 1,— M.

Sanctis, Sante de, Prof. Dr., in Rom. **Die Mimik des Denkens.** Autoris. Übersetzung von Oberarzt Dr. Joh. Bresler. Mit 44 Abbildungen im Text. 181 Seiten. Preis 3 M.

Dies hübsche Buch wird Freunden psychologischer Betrachtung Anregung geben und Freude machen. Prof. Sommer.

Wir können das Studium dieses leicht und elegant geschriebenen Werkchens dem gebildeten Publikum wärmstens empfehlen. Danziger Zeitung.

—„— **Die Träume.** Autoris. Übersetzung von Dr. O. Schmidt nebst Einführung von Dr. P. J. Möbius. 256 Seiten. Preis 5 M.

Diesem auch für Laien, die sich für die Wissenschaft interessieren, höchst wertvollen Buche wünscht Dr. Möbius mit Recht eine große Anzahl von Lesern und Freunden. New-Yorker Staatszeitung.

Möge das Buch die freundliche Teilnahme finden, die es mit vollem Recht beanspruchen darf. Centralblatt für innere Medizin.

Schaefer, Oberarzt a. D. Dr., Hamburg. **Der moralische Schwachsinn.** Allgemeinverständlich dargestellt. Preis 3,— M.

Wulffen, Erich, Staatsanwalt Dr., Dresden. **Kriminalpsychologie und Psychopathologie in Schillers Räubern.** Preis 1,20 M.

Wulffen, Erich, Staatsanwalt Dr., Dresden. **Ibsens Nora vor dem Strafrichter und Psychiater.** Preis 1,20 M.

Hernemann'sche Buchdruckerei, Gebr. Wolff, Halle a. S.

Band II. **Heft 5.**

Zeitschrift
für
Religionspsychologie.

Grenzfragen der Theologie und Medizin.

Unter Mitwirkung
von

Theologischer Herausgeber
Prof. D. Dr. **Georg Runze,**
Groß-Lichterfelde b. Berlin.

Ärztlicher Herausgeber
Oberarzt Dr. **Joh. Bresler,**
Lublinitz (Schlesien).

Halle a. S.
Carl Marhold Verlagsbuchhandlung
1908.

Juristisch-psychiatrische Grenzfragen.

Zwanglose Abhandlungen.

Abonnementspreis für 1 Band = 8 Hefte 8 Mark.

Bisher erschienen:

I. Band.

Heft 1 **Schultze**, Prof Dr **Ernst**, in Greifswald. Die Stellungnahme des Reichsgerichts zur Entmündigung wegen Geisteskrankheit oder Geistesschwäche und zur Pflegschaft, nebst kritischen Bemerkungen. Einzelpreis M 1,—

„ 2/3 **Görres**, Dr **Karl Heinrich**, Rechtsanwalt in Karlsruhe i. B. Der Wahrspruch der Geschworenen und seine psychologischen Grundlagen Einzelpreis M. 2,—.

„ 4 **Endemann**, Prof. Dr. jur. **Friedr.**, in Halle a S. Die Entmündigung wegen Trunksucht und das Zwangsheilungsverfahren wegen Trunkfälligkeit Bisherige Erfahrungen. Gesetzgeberische Vorschläge. Einzelpreis M. 1,50.

„ 5/7 **Schaefer**, Sanitätsrat Dr. **Fr** in Lengerich i. W. Die Aufgaben der Gesetzgebung hinsichtlich der Trunksüchtigen nebst einer Zusammenstellung bestehender und vorgeschlagener Gesetze des Auslandes und Inlandes. Einzelpreis M. 3.—

8 **Hoche**, Prof Dr. **A.**, in Freiburg i. Br Zur Frage der Zeugnisfähigkeit geistig abnormer Personen, Mit einigen Bemerkungen dazu von Prof. Dr. A. Finger in Halle a. S. — **Frankenburger**, Justizrat Dr., in München. Aus der Praxis des Lebens Einzelpreis M 0,80.

II Band

Heft 1/2. **Vorträge**, gehalten auf der Versammlung von Juristen und Aerzten in Stuttgart 1903. Einzelpreis M 2,40

„ 3/5 **Stier**, Dr **Ewald**, in Berlin Fahnenflucht und unerlaubte Entfernung. Eine psychologische, psychiatrische und militärrechtliche Studie Einzelpreis M. 3,—

„ 6 **Mittermaier**, Prof., in Giessen. Die Reform des Verfahrens im Strafprozess. — **Sommer**, Prof., in Giessen. Die Forschungen zur Psychologie der Aussage Vorträge, gehalten zur Eröffnungsversammlung der Vereinigung für gerichtliche Psychologie und Psychiatrie im Grossherzogtum Hessen am 5. November 1904 zu Giessen. Einzelpreis M. 1,20.

„ 7/8 **Camerer**, Dr. med., in Winnenthal und **Landauer**, Oberlandesgerichtsrat in Stuttgart Die Geistesschwäche als Entmündigungsgrund. Einzelpreis M. 1.20

III. Band

Heft 1/3 **Lohsing**, Dr jur **Ernst**, Das Geständnis in Strafsachen Einzelpreis M 2,50.

„ 4 **Cramer**, Prof Dr. **A**, in Göttingen. Ueber Gemeingefährlichkeit vom ärztlichen Standpunkte aus Einzelpreis M 0,50.

„ 5 **Siefert**, Dr. **Ernst**, in Halle a. S Ueber die unverbesserlichen Gewohnheitsverbrecher und die Mittel der Fürsorge zu ihrer Bekämpfung. Einzelpreis M 0,80.

„ 6/7. **Vorträge**, gehalten auf der Versammlung von Juristen und Aerzten in Stuttgart 1905 Einzelpreis M. 2,40.

„ 8 **Die Zwangs-(Fürsorge-)Erziehung** Vorträge gehalten in der Vereinigung für gerichtliche Psychologie und Psychiatrie im Grossherzogtum Hessen Einzelpreis M 1,50.

IV Band

Heft 1. **Weber**, Privatdozent Dr. **L** u **Stolper**. Prof. Dr **P.**, Kreisarzt in Göttingen. Die Beaufsichtigung der Geisteskranken ausserhalb der Anstalten. — **Kürz**, Med.-Rat Dr., in Heidelberg. Der Fall H als res iudicata Einzelpreis M 1,20.

2. **Jung**, Dr **C. G.** Privatdozent, in Zürich Die psychologische Diagnose des Tatbestandes. — **Ilberg**, Oberarzt Dr., Bericht über die ersten 100 Sitzungen der forensisch-psychiatrischen Vereinigung in Dresden. Einzelpreis M 1,20.

3. **Kornfeld**, Geh. Med.-Rat Dr **Hermann**, Kgl Gerichtsarzt in Gleiwitz. Alkoholismus und § 51 St. G B. — **Wulffen**, Staatsanwalt Dr., Gerhart Hauptmann's „Rose Bernd" vom kriminalistischen Standpunkte Einzelpreis M 0,80.

„ 4/6 **Schaefer**, Dr, Oberarzt a. D. der Anstalt Friedrichsberg in Hamburg. Der moralische Schwachsinn. Einzelpreis M 3,—.

„ 7/8 **Vorträge**, gehalten auf der Versammlung von Juristen und Aerzten in Stuttgart 1906. Einzelpreis M. 2,40.

V. Band.

Heft 1 **Kornfeld**, Geh. Med. Rat Dr **Hermann**, Kgl Gerichtsarzt in Gleiwitz. Psychiatrische Gutachten und richterliche Beurteilung. B. G B. § 104, § 6. St. G B. § 51 Einzelpreis M 0,60.

„ 2/3 **Bresler**, Oberarzt Dr. **Joh.**, in Lublinitz. Greisenalter und Criminalität. Einzelpreis M 1,80

„ 4/5. **Hoppe**, Dr. **Hugo**, Nervenarzt in Königsberg i. Pr. Der Alkohol im gegenwärtigen und zukünftigen Strafrecht Einzelpreis M. 2,—

„ 6. **Vereinigung für gerichtliche Psychologie und Psychiatrie im Grossherzogtum Hessen.** Bericht über die vierte Hauptversammlung am 17. Juli 1906 zu Butzbach. Einzelpreis M 1 20.

„ 7 **Gross**, Dr. jur. **Alfred**, Prag. Kriminalpsychologische Tatbestandsforschung. Einzelpreis M 1,60.

„ 8. **Bresler**, Oberarzt Dr **Joh.**, Lublinitz. Die pathologische Anschuldigung. Einzelpreis M 1,—.

VI. Band.

Heft 1. **Weinberg**, Dr. jur **Siegfried**. Ueber den Einfluss der Geschlechtsfunktionen auf die weibliche Kriminalität Einzelpreis M 1,—

„ 2/3 **Vereinigung für gerichtliche Psychologie und Psychiatrie im Grossherzogtum Hessen** Viertes Heft. Herausgegeben im Auftrage des Vorstandes von Prof. Dr A Dannemann Einzelpreis M 2—

„ 4. **Longard**, Dr. **Joh.**, Gerichtsarzt a D Ueber strafr[illegible] [illegible] Einzelpreis M 0,[illegible]

„ 5/6 **Berze**, Dr **Josef**, [illegible]arzt in Wien [illegible]ber das Ver[illegible]tnis des ge[illegible] [illegible] Einzelpreis M [illegible]

7 **Vereinigung für gerichtliche Psychologie und Psychiatrie im Grossherzogtum Hessen** [illegible] Einzelpreis M 1[illegible]

Band II. Zeitschrift **Heft 5.**

für

Religionspsychologie.

Grenzfragen der Theologie und Medizin.

Unter Mitwirkung hervorragender Fachmänner:

Theologischer Herausgeber Prof. D. Dr. **Georg Runze**, Groß-Lichterfelde b. Berlin.

Ärztlicher Herausgeber Oberarzt Dr. **Joh. Bresler**, Lublinitz (Schlesien).

Verlag und Expedition: Carl Marhold Verlagsbuchhandlung in Halle a. S.

Erscheint monatlich in Stärke von 2—3 Bogen 8°. Preis pro Jahrgang 10 Mark. Zuschriften für die Redaktion sind zu richten an Oberarzt Dr. Bresler in Lublinitz (Schlesien) oder an Prof. D. Dr. Rnnze, Großlichterfelde, Geibelstraße 6. Anfragen betreffend Inserate und Beilagen wolle man richten an die Verlagsbuchhandlnng Carl Marhold in Halle a. S.

Die biblische Anschauung von Geist und Seele und die moderne Erkenntnis des „Unbewussten" und des „Bewusstseins".

Von

Pfarrer Fr. Sperl, Heilsbronn.

Es sind zwei völlig unabhängig voneinander entstandene Anschauungen, deren Erforschung, soweit ich sehen kann, auch ganz unabhängig voneinander, fast möchte ich sagen, ohne jegliche gegenseitige Berührung betrieben worden ist, welche hier miteinander verglichen, eins mit dem anderen beleuchtet werden sollen. Um so wertvoller wird es sein, wenn die Vergleichung bis zu einem gewissen Grade auf zusammenstimmende Resultate führt. Das wäre ein Beweis dafür, daß das Gebiet, welches sich diese Zeitschrift gewählt hat, wo die Theologie und die empirische Wissenschaft einander begegnen, kein Utopien ist, sondern eine tatsächlich und wirklich existierende Gegend, auf welcher ein gemeinsames Arbeiten und gegenseitige Förderung möglich ist.

Bei der Darlegung beider Anschauungen ist uns natürlich die empirische Methode geboten. So kommt auch bei der ersten Aufgabe, der Darlegung der biblischen Anschauung von Geist und Seele, nicht in Betracht, was wir uns für Gedanken über die Bibel machen, seien es gläubige oder kritische, sondern was für Anschauungen wir in der Bibel objektiv vorfinden.

I.

Um nicht geschichtslos vorzugehen, müssen wir zunächst einen wenigstens flüchtigen Blick auf das werfen, was man bisher als biblische Anschauung über Geist und Seele erhoben oder hingestellt hat. Da treten zwei Reihen von Bibelforschern vor uns, von denen die einen behaupten, nach biblischer Lehre bestehe der Mensch aus *Leib, Seele und Geist* (die Vertreter der Trichotomie), die anderen den Menschen *nur aus Leib und Seele* bestehen lassen, und Seele und Geist entweder identifizieren oder wenigstens als Bezeichnungen ein und derselben Substanz fassen, wenn auch unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten (die Vertreter der Dichotomie).

Die Trichotomie war in der morgenländischen Kirche herrschend, bis sie durch daran anknüpfende Ketzereien in Mißkredit kam und, vom Abendlande stark bekämpft, der Dichotomie weichen mußte.

Es hatte sich an die Trichotomie angeschlossen:

1. Der gnostische Irrtum, der auch in der Alexandrinischen Schule eine Rolle spielte, als sei der Geist ein der Sünde unfähiger Teil des Menschen.

2. Der Apollinarische Irrtum, als hätte Christus zwar einen menschlichen Leib und eine menschliche Seele gehabt, aber an Stelle des menschlichen Geistes sei der Logos getreten.

3. Der semipelagianische Irrtum, als sei der Geist von der Leib und Seele behaftenden Erbsünde ausgenommen.

Trotz dieser ketzerischen Anhängsel hat sich die trichotomische Auffassung doch bis in die neuere Zeit erhalten und wird noch von *Franz Delitzsch*[1]) vertreten.

Delitzsch stellt den Dualismus von Geist und Natur im Menschen, wie er im Schöpfungsbericht sich ausdrücke, voran. Die Seele gehört nicht auf die Seite der Natur, sondern auf die Seite des Geistes. Sie ist aber, obwohl dem Geist wesensgleich, doch mit ihm nicht ein und dieselbe Substanz, sondern verhält sich zu ihm wie die göttliche δόξα zu dem dreieinigen göttlichen Wesen. Verhält sich die Seele zum Geist wie Gewirktes zum Wirkenden, heißt der Geist (Prov. 20, 27) „Leuchte Jahves“ und (Matth. 6, 23) „τὸ φῶς ἐν σοί“, so ist die Seele das ἀπαύγασμα dieses Lichtes. Da des Menschen Geist nach 1. Kor. 2, 11 der sich selbst wissende ist, so ist ψυχή die ihm wesensgleiche Sphäre seines Sichselbstwissens, sozusagen das Spiegelbild des Geistes. Nephesch heißt in allseitigem Sinne die Person, weil sie das Geist und Leib verbindende Band seiner Persönlichkeit ist. Sie

[1]) System der biblischen Psychologie, 1861.

ist die nach der Seite des Leibes hin ausgestrahlte δόξα des Geistes, sein immaterieller Selbstleib, mittels dessen er die materielle Leiblichkeit mit den in ihr webenden Kräften beherrscht, wie die Gottheit mit ihrer δόξα die Welt erfüllt und durchwaltet.

Delitzsch verknüpft nun mit dieser trichotomischen Anschauung allerlei Theologumena, so die sogen. Restitutionshypothese, daß der Gen. 1 erzählten Schöpfung eine bereits zerstörte Engelwelt vorausgegangen sei, aus deren grausigen Überresten (tohu vabohu) die jetzige Welt geschaffen worden sei; ferner, daß der Mensch ursprünglich geschlechtslos geschaffen worden sei; sodann, daß den Engeln die Gottesbildlichkeit mit den Menschen gemeinsam sei; endlich, daß der Leib des Menschen nicht von Anfang her gottesbildlich gewesen sei, sondern erst durch die Auferstehung τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου gewinne, indem er in das Bild Gottes verklärt werde. Wir können schon hieran erkennen, daß wir den Weg Delitzsch's, ganz abgesehen von den Resultaten, zu denen er kommt, nicht gehen können, weil er nicht einfach erhebt, was als biblische Anschauung vorliegt, sondern über die biblische Anschauung hinausgeht. Man wird bei ihm bisweilen geradezu an ein gnostisches Weiterspinnen biblischer Gedanken erinnert.

Der trichotomischen Auffassung tritt die dichotomische gegenüber, welche bei den altlutherischen Dogmatikern folgenden Ausdruck findet: Per spiritum scriptura sacra non intellegit aliquem spiritum ab humana anima substantialiter differentem, sed partem animae superiorem. Inwiefern aber der Geist pars superior animae sei, wird nicht näher gesagt.

Ebenfalls dichotomisch ist die Auffassung v. Hofmanns, den ich nicht anstehe, den größten Bibelforscher des 19. Jahrhunderts zu nennen In seinem Erstlingswerke „Weissagung und Erfüllung" wollte er in der Bibel nur einen belebenden Gottesgeist erkennen, nicht einen kreatürlichen Geist des Menschen. „Der Mensch besteht aus Leib und Seele. Geist hat der Mensch nicht, sondern der Geist hat ihn, überwaltet, regiert ihn." Später hat v. Hofmann diese Aufstellung zurückgezogen, da er bei genauerer Prüfung der einschlägigen Bibelstellen sich der Tatsache nicht verschließen konnte, daß die Bibel auch von einem geschöpflichen Geist im Menschen rede. Aber er gesteht nur zu, daß die Bibel einen Odem des Einzellebens kenne, welcher nach verschiedener Beziehung einmal ruach oder πνεῦμα, das andere Mal nephesch oder ψυχή genannt wird, dort als Bedingung für das Einzelleben, hier als das Einzelleben in seiner Bedingtheit, dort als Bewegung wirkende Macht, hier als in Bewegung befindliches Sein. Daraus er-

kläre sich, daß beide Ausdrücke abwechseln können, bloß um dasselbe zweimal zu bezeichnen, oder auch nebeneinander stehen, um den Menschen nach seinem inneren Leben zu bezeichnen, und zwar, um es ausnahmslos zu umschließen, in seiner Zweiseitigkeit.

Im Anschluß an v. Hofmann haben andere Theologen das Verhältnis von Geist und Seele so bezeichnet, daß sich beide verhalten wie principium und principatum (so v. Frank). Wir sehen, daß bezüglich des Verhältnisses von Geist und Seele die trichotomische Anschauung Delitzsch's und die dichotomische v. Hofmanns nicht sehr weit auseinander liegen. Das dürfte uns den Wink geben, daß mit dem Unterschied von dichotomisch und trichotomisch nicht weiter zu kommen ist, daß derselbe vielmehr die Frage nur verwirrt und auf Abwege lenkt.

Eher als an Delitzsch dürfen wir uns bezüglich der Methode der Untersuchung an v. Hofmann anschließen, weil dieser ehrlich bemüht ist, die Anschauung der Bibel zu erheben und sich bei dieser zu bescheiden, ohne weitere Hypothesen an dieselbe zu knüpfen. Im folgenden wollen wir die Fingerzeige dankbar beachten, die er uns (Schriftbeweis I, S. 292 ff.) gibt.

Wir müssen nun eine Anzahl von Aussagen der Bibel an uns vorüberziehen lassen: Hiob 33, 4: „Der Geist Gottes hat mich gemacht, und der Odem des Allmächtigen hat mir das Leben gegeben.“ Hiob 32, 8: „Der Geist ist es in den Leuten, und der Odem des Allmächtigen, der sie verständig macht.“ Gen. 6, 3: „Nicht soll walten mein Geist in den Menschen auf ewig.“ Koheleth 12, 7: „Und es wird zurückkehren der Staub zur Erde, wie er gewesen, und der Geist wird zurückkehren zu Gott, der ihn gegeben hat.“ Jes. 42, 5: „Jahve gibt dem Volk, das auf Erden ist, Odem, und Geist denen, die darauf gehen.“ Ps. 104, 30: „Du sendest aus deinen Geist, so werden sie geschaffen.“ Kohel. 3, 21: „Wer weiß, ob der Geist des Menschen aufwärts fährt, und der Geist des Viehes unterwärts unter die Erde?“ Die beiden letzten Stellen zeigen, daß in der Bibel das Leben an sich ebenso wie die Stofflichkeit des Leibes bei Menschen und Tieren als gleichartig angesehen wird. Exod. 35, 31: Wenn Bezaleel das Heiligtum herzustellen hat, so erfüllt ihn der Geist Gottes und gibt ihm Weisheit und Verständnis dazu. Num. 11, 17—25: Den 70 Männern, welche Mose in seiner Verwaltung des Volkes helfen sollen, gibt Jahve zu diesem Behuf den Geist, welcher in Mose ist, mit der offenbaren Wirkung, daß sie weissagen. Auch die beiden, welche dem Geheiß Mose's, vor das Zelt zu treten, keine Folge geleistet haben, weissagen zum offenkundigen Zeugnis, daß der Geist Gottes sie auch ohne ihren

Willen überkommt. Num. 24, 2 überkommt Gottes Geist auch den Bileam, daß er Israel weissagen muß. Num. 22, 38: Bileam kann nicht anders als aussprechen, was Gott ihm in den Mund gibt. Num. 27, 18: In Josua ist der Geist, der ihn befähigen wird, das Werk Moses weiter zu führen. Richt. 3, 10; 11, 29 überkommt den Athniel und Jephtha der Geist Gottes, daß sie ihres Volkes Vorkämpfer und Retter werden. Richt. 14, 6 macht er Simson stark, den Löwen zu zerreißen; 14, 19: die Philister zu schlagen; 15, 14: seine Bande zu zerreißen und sich auf seine Feinde zu stürzen. 1. Sam. 10, 10 kommt er über Saul und macht ihn weissagen; 11, 6 macht er ihn königlich gebieten; 16, 13—14 weicht er von ihm, um statt seiner den Knaben David zum Träger königlichen Sinnes und königlicher Begabung zu machen. 1. Sam. 19, 23 kommt zum zweitenmal der Geist Gottes über Saul, daß er weissagt, als wäre er der Propheten einer, jetzt zum Zeichen des Gerichts wider ihn, wie das erstemal zum Zeichen der Gnade für ihn. 1. Kön. 22, 21—23 geht ein schlimmer Geist aus von Jahve und wird zum Lügengeist im Munde jener Propheten Ahabs. 1. Sam 18, 10 kommt über Saul der schlimme Gottesgeist, welcher in ihm finsteren Unmut und Mordgedanken weckt. Jes. 29, 10 sagt von seinen Zeitgenossen: daß Gott einen Geist tiefen Schlafs über sie ergossen, also selbst in ihnen gewirkt habe, was er dem Propheten bei seiner Berufung aufgegeben hat (Jes. 6, 10), wo er ihn durch das Wort das Herz seines Volkes unempfindlich, seine Ohren taub und seine Augen blind machen hieß.

An allen bisher in Betracht gezogenen Stellen des Alten Testaments finden wir, daß der Geist Gottes in den Menschen nicht ein Verhalten wirkt, welches für ihre Stellung zu Gott entscheidend wäre (auch die Wirkung des schlimmen Geistes von Gott ist erst eine Folge vorausgegangener Selbstentscheidung wider Gott) — sondern von der einzelnen Selbstbetätigung des so oder anders zu Gott sich verhaltenden Menschen sagt die alttestamentliche Schrift, daß ihr der Geist Gottes bestimmend innewohne und ihr diejenige Erscheinung gebe, welche der Ausrichtung des weltregierenden göttlichen Willens dient.

Dagegen von dem wesentlichen Verhalten des Menschen zu Gott, welches die Voraussetzung seiner einzelnen Selbstbetätigung ist, redet die alttestamentliche Schrift zwar (Ps. 143, 10) so, daß der Mensch Gott bittet, er wolle ihn durch seinen guten Geist recht und eben leiten, oder Ezech. 36, 27, so, daß Gott seinem Volke verheißt, er werde ihm seinen Geist geben, damit es in seinen Ordnungen wandle.

Aber jene Bitte geht schon aus dem rechten Verhalten zu Gott hervor, und diese Verheißung gilt dem Volke, nachdem es sich wird bekehrt haben. Und beide Male liegt nur die Anschauung zugrunde, daß der Mensch ohne die wirksame Gegenwart des Geistes Gottes in ihm so wenig sich recht zu Gott verhalten, als überhaupt leben und sein kann. Für das rechte Verhalten zu Gott ist also der Geist nicht die bestimmende Macht, sondern die wirksame Ermöglichung.

Dies stellt sich vollends klar im Neuen Testament heraus. Matth. 3, 16 (cf. Joh. 1, 33) überkommt Jesum bei seiner Taufe der Geist, in welchem er doch von seiner Empfängnis her (Matth. 1, 18, cf. Luk. 1, 35) mit dem Vater Gemeinschaft hatte. Nach Luk. 4, 18 ist er mit demselben gesalbt, Luk. 4, 1 desselben voll, um sich vermöge und infolgedessen amtlicherweise als den zu betätigen (Luk. 4, 14), der er von Empfängnis und Geburt her war. Für sein persönliches Verhältnis und Verhalten zu Gott begann damit nur eine neue Selbsterweisung. Und ebenso mit seiner Auferstehung. Aber wie sehr er hinsichtlich seiner Natur, insofern er sich Mittel seiner selbst ist, mit seiner Auferstehung ein anderer geworden ist das gibt er seinen Jüngern zu erkennen, indem er sie anhaucht und diesen Hauch als πνεῦμα ἅγιον hinnehmen heißt. Daß aber das Beleben überhaupt, also auch diese Wandlung der Natur Jesu als eine Wirkung Gottes durch seinen Geist gedacht wird, bedarf keines Beweises, auch wenn Röm. 8, 11 nicht „durch seinen innewohnenden Geist" zu lesen sein sollte.

Lehre des Neuen Testaments ist beides: 1. daß der Mensch an die Gnade, welche in Christus geoffenbart ist, gläubig wird durch Wirkung des Geistes Gottes; 2. daß der Mensch sich selbst zu Gott und seinem Sohn bekehrt. So Joh. 6, 44: „Gott zieht den Menschen, daß er zu Jesus komme", aber Joh. 3, 20, 21: „Nur wer die Wahrheit tut, kommt an das Licht." Ohne rechtes Verhalten zu Gott kein seligmachender Glaube an Jesus, und ohne bewußte freie Selbstentscheidung kein rechtes Verhalten zu Gott; aber ohne ermöglichende Wirkung Gottes keine gottgemäße Selbstbestimmung des Menschen.

Dieser Wirkung Gottes aber, die auf die Person gerichtet ist, kann der Mensch widerstreben (Apgesch. 7, 51: „Ihr widerstrebtet allezeit dem heiligen Geist"). Davon aber ist eine andere Wirkung Gottes durch den Geist zu unterscheiden, der der Mensch nicht so widerstreben kann, die nämlich, durch welche Gott den Menschen in den Dienst seines Werkes nimmt und in diesem Dienst verwendet, sei es den ihm Gehorsamen, sei es den ihm Widerstrebenden. In letzterem wirkt Gott Erscheinungen des Bösen, wie dieselben der Fortsetzung seines Werkes dienen müssen. Er läßt den Menschen nicht bloß dahin

gehen und seine Sünde so oder anders betätigen, sondern er überliefert ihn geradezu an die oder jene Erscheinung derselben. Eph. 4, 19 heißt es: „Welche ruchlos sind und ergeben sich der Unzucht etc.“; Röm. 1, 24 dagegen: „Darum hat sie Gott hingegeben etc.“ Letzteres geschieht nicht ohne das erstere, wie ersteres nicht ohne das letztere. Gerade derjenigen Gestalt der Lüge muß der gegen das Wort der Wahrheit Ungehorsame verfallen, welche Gott ihm zum Gericht wirkt und sendet (2. Thess. 2, 11: „Darum wird Gott ihnen kräftige Irrtümer senden, daß sie glauben der Lüge“). Daß dies durch den Geist Gottes geschieht, ist zwar an genannter Stelle nicht gesagt, aber wenn es Röm. 11, 8 heißt, daß Gott den Ungläubigen einen Geist tiefen Schlafes, und 2. Tim. 1, 7, daß er den Gläubigen einen Geist der Mächtigkeit, Liebe und Besonnenheit gegeben hat, so ist beides eine Wirkung Gottes durch seinen Geist, dort durch Satan, hier durch Christus vermittelt.

Häufiger aber bezeugt das Neue Testament, daß die mannigfaltigen Erweisungen des Gehorsams gegen Gott durch solche bestimmende Wirkung des Gottesgeistes hervorgebracht werden. Die an Jesum gläubig Gewordenen haben nach ihres Herrn Auffahrt nun den Geist Gottes als den Geist Jesu Christi empfangen, welcher sie fortan treibt und befähigt, den, an welchen sie glauben, mit neuem Vermögen zu verkündigen. In der auffälligen Weise des Redens in fremden Zungen beginnt ihre Verkündigung, damit unverkennbar sei, daß dieselbe nicht eigenwillig, sondern auf Gottes Antrieb und kraft göttlich mitgeteilten Vermögens geschehe. Die Verheißung Joels, daß zuletzt Jahve seinen Geist, durch welchen er die alttestamentlichen Propheten weissagen machte, über die ganze Gemeinde ausgießen werde, sieht Petrus hierin erfüllt, und unterscheidet den Geist, insofern er solches wirkt, von eben ihm, insofern er Buße und Glauben schafft, so deutlich, daß er den Zeugen jenes Vorganges zuruft: „Werdet anderen Sinnes und lasse sich ein jeder taufen im Namen Jesus Christus zur Sündenvergebung, so werdet ihr die Gabe des heiligen Geistes empfangen“ (Apgesch. 2, 38). Daher kann es auch geschehen, daß die Samariter gläubig werden und sich taufen lassen, ohne in diesem Sinne den heiligen Geist zu empfangen. Petrus und Johannes erbitten ihnen unter Handauflegung diese Gabe, weil die gläubig gewordenen Samariter auch in den Dienst des Werkes eintreten sollen, welches zunächst der aus Israel hervorgegangenen Gemeinde aufgetragen ist (Apgesch. 8, 15—17). Und als der Geist mit seiner Wunderwirkung den Heiden Kornelius und sein Haus überkam, ward Petrus hieraus inne, daß der Glaube der Heiden den gleichen Wert habe wie der Glaube der Be-

schnittenen, da ihn Gott gleichen Lohnes, gleicher Mitwirkung zur Selbstbetätigung der Gemeinde würdige (Apgesch. 10, 44—47; 11, 15 bis 17; 15, 7—9). In demselben Sinne sagt Paulus (Eph. 1, 13) von den heidnischen Christen, daß auch sie mit dem heiligen Geist der Weissagung versiegelt worden, und unterscheidet diese ihnen gewordene Gnade von dem, was mit ihnen vorgegangen, indem sie gläubig wurden (πιστεύσαντες). Der Apostel nennt dort diese Gabe das Unterpfand des der Gemeinde zugedachten Besitzes; anderwärts (Röm. 8, 23) die Erstlingsgabe, welcher einst als vollendender Abschluß die Erlösung des Leibes folgen wird, zum Zeichen, daß er die Wirkung Gottes, durch welche der heilige Geist mitgeteilt wird, derjenigen gleich weiß, durch welche einst die Verklärung geschehen soll. Als dieses Geistes Wirkung wird alles bezeichnet, was dem Menschen infolge seines gläubigen Verhaltens zu Gott von Gott widerfährt: die Versicherung der Gotteskindschaft in ihm selbst (Röm. 8, 14 u. 16), die Ausrüstung mit allen den mannigfaltigen Gaben, mit welchen er der Förderung der Gemeinde nach außen und innen dient (1. Kor. 12, 8—10). So wenig ist hier nur an jene auffälligen Gaben zu denken, welche dem in die Welt eintretenden Christentum zum offenkundigen Zeugnis seines überweltlichen Ursprungs dienen sollten, daß Paulus, wo er die korinthische Gemeinde über Wesen und Wert des Zungenredens belehren will, damit beginnt, niemand, wenn er kraft des göttlichen Geistes rede, verfluche Jesum, aber auch niemand könne nur „Jesus der Herr“ sagen, ohne Kraft des heiligen Geistes (1. Kor. 12, 3).

Auch dies dient der Anschauung von zweierlei Wirkung des Geistes Gottes auf die Menschen zur Bestätigung, wenn Jesus von solchen redet, welche ihn als Herrn bekennen, ja, welche in seinem Namen weissagen, Teufel austreiben, viele Wunderwerke tun, und doch am Tage des jüngsten Gerichts als Übeltäter von ihm gewiesen werden (Matth. 7, 21—22), oder wenn Paulus den möglichen Fall setzt, daß einer weissage und jegliche Erkenntnis habe und Wundersprachen rede, ohne Liebe zu besitzen (1. Kor. 13, 1—2). Ohne sein Verhalten zu Gott und Christus durch den Geist bestimmen zu lassen, kann ein Mensch vermöge seiner nur äußerlichen Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde in den Dienst der Förderung ihres Werkes genommen sein, und auf die mannigfaltigste Weise zur Erweisung des in ihr waltenden Geistes Gottes und Christi dienen, so daß mit Recht unterschieden werden kann zwischen der Wirkung des Geistes Gottes, insofern er wirksam-gegenwärtiger Grund der bewußten Selbstbestimmung zu Gott, und sofern er der menschlichen Natur bestimmend innewohnende Macht ist.

Dem steht nicht entgegen, wenn es 1. Thess. 5, 19 heißt: „Löschet den Geist nicht aus.“ Hier ist τὸ πνεῦμα der in der Gemeinde die Mannigfaltigkeit der Gaben hervorbringende Geist. Diesen löscht aus, macht seine Wirksamkeit aufhören, wer sein nicht will und achtet. Das Aufhören seiner Erweisung ist die Strafe seiner Geringachtung. So heißt Paulus 2. Tim. 1, 6 den Timotheus die in ihm liegende Gabe wieder anfachen. 1. Kor. 14, 32: „Die Geister der Propheten sind den Propheten untertan“ spricht auch nicht dagegen, da dort πνεύματα προφητῶν und nicht πνεῦμα θεοῦ steht. Der Prophet, wenn er weissagt, ist so weit seiner selbst bewußt und mächtig, daß er die für die Erbauung der Gemeinde angemessene Ordnung innehalten kann, denn Gott ist ein Gott der Ordnung. Es waltet also der Geist dieses Gottes nicht so in dem Propheten, daß dieser außer Stande wäre, das Maß einzuhalten, ohne welches seine Weissagung zu einer Störung der Gemeinde würde.

Also die Wirkung des Geistes auf den Menschen, soweit er Natur ist, ist eine bestimmende. Dabei ist freilich nicht zu vergessen, daß des Menschen persönliches Verhalten zu Gott, zu welchem er sich selbst bestimmt, in steter Wechselwirkung steht mit der Wirkung Gottes, welche ihn in seiner Natur bestimmt, vermöge deren die sittliche Selbstbestimmung des Menschen auch in das Gebiet hineinreicht, auf welchem er als Natur bestimmt wird, und andererseits die erstere bestimmende Wirkung Gottes die letztere Art zur Voraussetzung hat.

Als Resultat unserer bisherigen Untersuchung können wir kurz zusammenfassend sagen: Gottes Geist wirkt auf den Menschen in seiner Natur und auf seine Person in verschiedener Weise. Erstere Wirkung ist eine bestimmende, auf welche die Selbstentscheidung entweder keinen oder doch nur einen untergeordneten (wohl auf die Richtung aber nicht auf die Weise gehenden) Einfluß hat. Diese Wirkung hat nicht des Menschen Stellung zu Gott und die Entscheidung seines Schicksals, sondern die Verwendung des Menschen zu Gottes Zwecken zu ihrem Ziel. Letztere Weise (die Wirkung auf die Person) ermöglicht dem Menschen zwar die Selbstentscheidung bezüglich seines Verhaltens zu Gott, ohne aber dieselbe zu enthalten oder aufzuheben.

Nun haben wir weiter zu beachten, daß die Bibel nicht nur von einem Geist Gottes redet, der in dem Menschen waltet, sondern auch von einem Geist des Menschen. Ps. 104, 30 heißt es, daß Gott seinen

Geist sendet, lebende Geschöpfe ins Dasein zu rufen. Unmittelbar vorher aber steht: „Du nimmst weg ihren Geist (rucham), so vergehen sie.“ In gleicher Weise heißt es Ps. 146, 4 vom Menschen: „Sein Geist (rucho) geht davon, und er wird zur Erde.“ Hiob 34, 14: „Gott wird Aller Geist und Odem zu sich sammeln“ (ruach veneschamah). Num. 16, 22 wird Gott elohe haruchoth lekol basar (der Gott der Geister für alles Fleisch), 27, 17 elohe haruchoth (Gott der Geister) genannt, Hebr. 12, 9: ὁ πατὴρ τῶν πνευμάτων (der Vater der Geister) im Gegensatz zu denen, welche unsere Väter nach dem Fleisch sind. In diesen Stellen sind so viele Geister gedacht, als lebende Wesen sind mit Einschluß der Tiere.

Die Frage ist nun: Wie kann Jahve den Geist im Menschen, wenn er ihn geschaffen hat, ruchi (mein Geist) nennen? Oder wie kann, was er ruchi (mein Geist) nennt, in eine Vielheit ruchoth (Geister) auseinandergehen? Oder wie kann derselbe auch ruach adam (Geist des Menschen) heißen?

v. Hofmanns Antwort lautet: „Dort ist von dem schöpferischen, das Leben wirkenden Geist Gottes die Rede, hier von dem Odem des Einzellebens.“ Letzterer kann nach verschiedener Beziehung das eine Mal ruach (πνεῦμα) heißen, wenn er als Bedingung für das Einzelleben, als Bewegung wirkende Macht angesehen wird, das andere Mal nephesch (ψυχή), wenn das Einzelleben in seiner Bedingtheit als in Bewegung befindliches Sein bezeichnet werden soll.

Ob Geist und Seele nun trichotomisch als verschiedene Substanzen oder dichotomisch als gleiche Substanz anzusehen ist, so fragen wir nicht. Diese fruchtlose Unterscheidung liegt hinter uns.

Wichtiger wäre es, wenn sich uns die nahe liegende Vermutung bestätigen sollte, daß auch für den menschlichen Geist ein analoges Verhältnis zur Selbstentscheidung bestehe, wie wir es bezüglich des göttlichen Geistes in der Bibel gefunden haben. Ist ja doch auch der menschliche Geist als bewegende und bedingende Macht zu denken. Ist es der Geist Gottes in seiner Wirkung auf die Person des Menschen, vermöge dessen dem Menschen Selbstbewußtsein und Selbstbestimmbarkeit eignet, so nennt der Mensch das, was ihn zu einem sittlich lebenden macht, seinen Geist. So Ps. 51, 22: „Gib mir einen neuen gewissen Geist;“ Eph. 4, 23: „Erneuert euch im Geist eures Gemüts.“ Beide Male handelt es sich um eine Wandelung der Macht, welche das eigene Leben, der Lebensodem in seiner sittlichen Artung für den Menschen ist.

Von der Seele dagegen heißt es, daß die des Ungerechten nach Unheil begehre (Prov. 21, 10), daß die Lüste wider sie streiten, sie gefangen zu nehmen und zu verderben (1. Petr. 2, 11), daß der Christ sie heilige, indem er der Wahrheit gehorsam wird (1. Petr. 1, 22). Hier ist überall vom Einzelleben die Rede. Apgesch. 20, 10: „Beunruhigt euch nicht, denn seine Seele ist in ihm" bezeichnet ψυχή das physische Leben. Gezählt werden Seelen (naphschoth, Gen. 46, 27) und ψυχαί (1. Petr. 3, 20). Sogar Jahve sagt: „An meinem Auserwählten hat meine Seele (naphschi) Gefallen" (Jes. 42, 1), während er von seinem Geist sagt, daß er den Menschen treibe und regiere. Chenaphschi (so wahr meine Seele lebt) schwört man, nicht che-ruchi (so wahr mein Geist lebt). Selbst Jahve schwört so (Amos 6, 8). Man wagt naphscho (seine Seele), nicht rucho (seinen Geist). Nicht beko ruchi (mit meinem ganzen Geist), sondern bekol naphschi (mit meiner ganzen Seele) tue ich etwas.

Maria beginnt ihren Lobgesang (Luk. 1, 46 ff.): „Meine Seele erhebet den Herrn" und fährt fort „und mein Geist freuet sich Gottes, meines Erlösers". Hier trifft Geist und Seele zusammen. Um auszudrücken, daß sie aus eigener Selbstbestimmung den Herrn erhebt, ihr so herrlich bevorzugtes Leben in seinem Preise aufgehen lassen will, spricht Maria: „Meine Seele erhebt den Herrn", weil aber auch eine höhere Macht sie zum Frohlocken treibt, wie ja der ganze Inhalt ihres Lobgesanges eine viel höhere Bedeutung hat, als ihr persönliches Erlebnis, fährt sie fort: „und mein Geist freut sich Gottes, meines Erlösers". Wenn Paulus von Titus sagt: „Sein Geist hat Erquickung gefunden von euch allen" (2. Kor. 7, 13), so drückt er damit aus, daß der den Titus treibenden Macht bei Einhebung der Kollekte für Jerusalem durch den Fleiß der Korinther Befriedigung geschah, in der sie Ruhe fand. Wenn des Paulus Geist durch den Anblick der Denkmäler athenischen Götzendienstes gereizt wird (Apgesch. 17, 16), so drückt das den Kontrast aus zwischen dem, was dem Paulus als treibende Macht innewohnt, und der Macht, welche ihm hier entgegentritt. Ein gleiches ist der Fall, wenn Jesus im Geiste seufzt, sich betrübt, sich freut (Mark. 8, 12; Joh. 11, 34; Luk. 10, 21). Prov. 16, 32 ist moschel rucho ein solcher, der den von jenseits seiner Selbstmächtigkeit an ihn herantretenden Einflüssen, welche ja auch böse sein können, wenn sie in den Bereich seiner Selbstentscheidung treten, die Herrschaft seines Willens entgegensetzt. 1. Kön. 21, 5 sagt Isabel zu Ahab: „Was ist's, daß dein Geist so voll Unmuts ist?", wo die Gewalt des Neides und der Habsucht über ihn gekommen ist und ihn als Leidenschaft dergestalt beherrschte, daß er keine Speise zu sich nahm.

Noch deutlicher tritt dieser Unterschied dort hervor, wo der ψυχικὸς ἄνθρωπος (der seelische Mensch) dem πνευματικός (geistlichen) entgegengestellt wird (1. Kor. 2, 14). Der ψυχικός, d. h. der lediglich auf das Urteil seiner Selbstentscheidnng vertrauende Mensch — solche waren die korinthischen Weisen — „nimmt nicht an, was vom Geiste Gottes ist; es ist ihm eine Torheit, er vermag es nicht zu verstehen, weil es geistlich ergründet sein will“. Der πνευματικός aber ergründet alles, d. h. es muß eine jenseits der Selbstmächtigkeit des Menschen liegende Macht über ihn kommen, die ihn znr Erkenntnis dessen befähigt, was Panlus den Korinthern verkündigt hat.

Somit dürfte das Analogon des göttlichen und menschlichen Geistes konstatiert sein. Es erübrigt nur noch einen Blick zu tun auf jenen anderen Geist, der auch im Menschen wirkt, formell analog dem göttlichen Geiste, aber in entgegengesetzter Richtnng mit der Tendenz, das gottgewollte Leben zn zerstören. Insofern, als er in Gottes Hand znr Zuchtrute wird nnd wider den Willen des Menschen Gottes Werkzeug sein und Gottes Ziele erreichen helfen muß, weshalb er auch „ein böser Geist von Gott“ genannt werden kann, — das haben wir bereits erkannt. Daneben aber hat er auch noch eine selbständige Tendenz. Seine Wirkung auf die Natnr des Menschen wird uns in den Dämonischen der Evangelien am deutlichsten zur Anschauung gebracht. Inwieweit hier physische Erkläruugsgründe einzutreten haben, ist jetzt nicht zn untersuchen. Wir haben es ja mit der biblischen Anschaunng zu tun, nnd diese führt ohne Frage die betreffenden Erscheinungen auf dämonischen Einfluß znrück.

Aber auch anf die Person wirkt der böse Geist formell analog dem Geiste Gottes. Daranf deutet Christus hin, wenn er Luk. 11, 24ff. im Anschluß an die Heilung des Dämonisch-Stummen und die darob erfolgte Lästerung von der Rückkehr des bösen Geistes redet. Wie anch die Stelle im einzelnen ansgelegt werden mag, immer muß es ein moralischer Vorgang sein, der dem bösen Geiste die Rückkehr ermöglicht. Andere Stellen, wie Eph. 6, 12, 1. Petr. 5, 8 bezeichnen den Feind aufs klarste als einen moralischen und fordern znm ernstesten Widerstand gegen ihn auf.

Mit vorstehendem glaube ich die biblische Anschannng von Geist und Seele ihren Hauptzügen nach zur Darstellung gebracht zn haben. Wir fanden, daß der Geist sowohl in seiner Wirkung auf die Natur des Menschen als auch auf seine Person jenseits der Selbstmächtigkeit des Menschen sein Gebiet hat, daß dagegen die Seele, auch wenn man in ihr nicht den Sitz der Persönlichkeit finden will, doch die persönliche

Eigenschaft der Selbstmächtigkeit und Selbstbestimmung in ihren Funktionen znm Faktor hat. Die Seele hat die Fähigkeit, die Impnlse des Geistes, welche außerhalb ihrer Kompetenz liegen, aufzunehmen nnd zn Aktionen der Persönlichkeit zu machen.

II.

Dieses Resnltat tritt nun in eine ganz eigenartige Beleuchtung, wenn wir ihm die modernen philosophischen nnd psychologischen Erkenntnisse vom „Unbewußten“ nnd vom „Bewußtsein“ gegenüberstellen, welche doch gewiß völlig nnabhängig von den bisher dargelegten biblischen Untersnchnngen entstanden sind. Wir müssen uns hierbei kürzer fassen, nm den Raum eines Zeitschrift-Artikels nicht über Gebühr zu überschreiten, nnd wir können dies, da wohl bei den meisten Lesern dieser Zeitschrift eine eingehende Kenntnis dieser Dinge voransgesetzt werden darf. Wir können hier Ed. v. Hartmanns „Philosophie des Unbewußten“, ein zweibändiges Werk von zusammen zirka tausend Seiten, nur bezüglich seiner wirklichen oder vermeintlichen Resultate berücksichtigen. Daß Hartmann Schnle gemacht habe, ist mir nicht bekannt. Es scheint ihm gegangen zu sein wie schon so manchem Systematiker vor ihm, der mit seinem System den Stein der Weisen gefunden zu haben meinte nnd in der Freude darüber die eigene Achillesferse nicht bemerkte. Systeme sind in nnserer kritischen Zeit eine sehr vergängliche Ware. Man mag sie wissenschaftliche Kinderkrankheiten nennen, die zwar jeder einmal dnrchmachen muß, von denen aber bei einem normalen Menschen nichts znrückbleibt.

Auf dem dritten internationalen Kongreß für Psychologie in München im Jahre 1896 hat „der Begriff des Unbewußten in der Psychologie“ an Professor Th. Lipps einen Verteidiger gefnnden, aus dessen Vortrag zn ersehen ist, daß er als Gegner dieses Begriffs die materialistischen Physiologen oder Monisten bekämpft, denen die Psyche im Gehirn und in den Nervenzentren aufgeht. Ihnen gegenüber hält Lipps daran fest, daß das „reale Ich“ das „erste psychische Unbewußte“ ist, ein „ruhendes psychisches Sein“, neben dem es aber auch noch „nnbewußte Vorstellnngen“ gibt. Soviel ich sehen kann, geht Lipps über Hartmann nicht hinaus. Wenn auch ganz selbständig deduziert und begründet, bringt er doch nichts, was Hartmann nicht schon behauptet hätte. Ja bezüglich der „unbewußten Vorstellnngen“ scheint er sogar hinter Hartmann zurückzubleiben, indem er, wenigstens bei der Exemplifizierung, die „unbewußten Vorstellungen“ aus früheren Erfahrungen entstanden sein läßt, die wieder ans dem Be-

wußtsein entschwunden sind, aber ein allgemeines Residuum hinterlassen haben, welches das Milieu bildet, in dem unser Bewußtsein sich vorfindet, und von dem es sehr wesentlich und entscheidend beeinflußt wird. Hartmann geht weiter und zeigt am tierischen und menschlichen Instinkt in einer großen Fülle von schlagenden Beispielen, daß es nicht nur „unbewußte Vorstellungen" gibt, sondern auch einen „unbewußten Willen", der in vielen Fällen gar nicht auf früher selbstgemachten Erfahrungen beruhen kann, der aber ganz bestimmte Zwecke verfolgt und zu deren Erreichung die unfehlbar sicheren Mittel zu finden weiß. Das Bewunderns- und Staunenswerte am Instinkt ist überhaupt seine Unfehlbarkeit.

Während die genialste Konzertsängerin ein schwieriges Gesangsstück erst üben muß und beim ersten Versuch wohl da und dort einen Fehler macht, singt die Nachtigall ihre schwierigsten Partien, die Lerche ihre kühnsten Triller gleich aufs erste Mal richtig Man rühmt mit Recht die Fortschritte der modernen Technik und staunt auch wohl über sie. Wer eine Abbildung der ersten deutschen Eisenhahn, wie sie vor 73 Jahren zwischen Nürnberg und Fürth verkehrte, betrachtet, der möchte fast lächeln über jene Unvollkommenheit gegenüber einem modernen D-Zug. Damals hat man sie angestaunt. Wird man nicht in fünfzig Jahren ebenso lächeln über das schnaubende Dampfroß, das einen langen schweren Zug mit Donnergepolter durch die Länder schleppt, wenn etwa von Berlin aus alle zwei Minuten ein elektrischer Wagen geräuschlos und mit mehrfacher D-Zugs-Geschwindigkeit nach Paris, nach Wien, nach Hamburg, nach München abgeht, oder gar ein Luftschiff, das keinen Bahnkörper und keine Schienen braucht? Und wie bald werden vielleicht auch diese Vehikel zum alten Eisen gehören? Dagegen hat man vor einigen Jahrzehnten die Preisaufgabe gestellt: Es ist anzugeben, wie Hohlräume angelegt werden müssen, welche bei geringstem Materialaufwand den größten Inhalt fassen und die größte Haltbarkeit haben sollen. Mathematiker und Techniker haben ihre Berechnungen angestellt und herausgebracht, daß die Gefäße genau unter den Winkeln angelegt und genau in der Konstruktion ausgeführt werden müssen, wie die Biene ihre Zellen baut. Ohne jegliche Berechnung haben die Bienen wahrscheinlich schon im Paradies ihren Bau so ausgeführt, daß die moderne Technik keine Verbesserung daran anzubringen weiß. Der Instinkt trifft immer das Richtige, leistet immer Vollkommenes. Darum gibt es bei den Tieren keinen Kulturfortschritt und kann keinen geben, man müßte denn die Dressur als einen solchen bezeichnen.

Daß es auch bei Menschen einen Instinkt gibt, weist Hartmann

überzeugend nach. Neben den uns unbewußten Funktionen unserer inneren Organe gehört hierher auch das Gebiet, das man neuerdings in dem Ausdruck „Unterbewußtsein“ zusammenzufassen liebt. Sobald aber das Bewußtsein erwacht, beginnt die Unsicherheit und die Stümperei. Sobald die Anregung oder Vorstellung aus dem Gebiet des Unbewußten vor das Bewußtsein tritt, tritt auch der bewußte Wille in sein Recht ein, der sich dieser Anregung auch widersetzen oder sie ignorieren kann. Aber auch das bewußte Eingehen des Willens auf die ergangene Anregung findet bei sich lauter Schwachheit und Fehlsamkeit vor, sieht das Können weit hinter dem Wollen zurückbleiben. Aber trotzdem ist es sich bewußt, auf einem höheren Niveau zu stehen als das unfehlbare Unbewußte. Es erkennt die Menschenwürde gerade darin, daß seine Betätigungen frei gewollte sind, und auch die besten Leistungen würden für den Menschen, sobald sie dies nicht mehr wären, ihren ganzen Wert verlieren.

Nach Hartmann tritt nun das Bewußtsein bloß im Menschen auf, während ihm das Unbewußte die Rätsel des gesamten Daseins lösen soll. Ja er verabsolutiert das Unbewußte, setzt es in die Weltregierung ein und legt ihm außer dem Selbstbewußtsein alle göttlichen Eigenschaften der christlichen Dogmatik bei. Daß hier seine Achillesferse ist, braucht kaum erst gesagt zu werden. Daß ihm von dem Absoluten alles, was transzendent ist, so auch die absolute Persönlichkeit, unbewußt ist, versteht sich bei seinem empirischen Standpunkt von selbst. Aber das ist sein Fehler, daß er seine Unbewußtheit auf das Absolute überträgt. So ist jener Studentenwitz nicht ohne Wahrheit, welcher einen Kandidaten im Examen die „Philosophie des Ungewußten“ vortragen läßt. Hartmann verwechselt hier tatsächlich das „Ungewußte“ mit dem „Unbewußten“.

Lipps betont sehr energisch, daß die Psychologie eine empirische Wissenschaft sei, welche keine metaphysischen Voraussetzungen machen dürfe. Davon wird auch Hartmann getroffen, denn daß das Absolute unbewußt ist, das ist sicherlich nur eine metaphysische Hypothese, aus welcher sich aber gar nicht erklären ließe, woher denn das Bewußtsein des Menschen käme, und wie der Mensch dazu käme, sein Selbstbewußtsein und seine Selbstbestimmung bei aller Fehlsamkeit und Unvollkommenheit so hoch zu werten, daß er geradezu hierin seine Menschenwürde findet.

Hartmann müßte konsequenterweise bei der Konstatierung des Unbewußten, soweit ihm dasselbe empirisch entgegentritt, stehen bleiben und bekennen: Von dem, was dahinter liegt, habe ich keine Kenntnis, weil mir dies noch nicht empirisch nahe getreten ist. Dann müßte er

freilich darauf verzichten, mit Hilfe des Unbewußten das Welträtsel zu lösen. Aber bezüglich seiner wissenschaftlichen Leistung müssen wir mit Nachdruck sagen: Weniger wäre mehr gewesen.

Immerhin aber akzeptieren wir mit großem Dank Hartmanns energischen Hinweis auf das Unbewußte, soweit es empirisch wahrzunehmen ist. Sicherlich ist, von der Tierwelt ganz abgesehen, auch im Menschenleben gar vieles Unbewußte vorhanden. Die materialistischen Versuche, die unbewußten Funktionen auf Reflexbewegungen der Muskeln und Nerven oder auch auf Gewöhnung zurückzuführen, widerlegt Hartmann überzeugend. Wir müssen als durch ihn wissenschaftlich konstatiert erkennen ein weites Gebiet des Lebens, welches tadellos funktioniert, ohne daß ihm ein Bewußtsein seines Tuns zukäme, und ein immerhin auch großes Gebiet unseres eigenen Lebens, das uns für gewöhnlich nicht zum Bewußtsein kommt, das jenseits der Selbstmächtigkeit unserer Person liegt, aus dem aber alle Fähigkeiten und Antriebe für unsere Selbstbetätigung stammen.

Nun scheint aber zur psychologischen Erklärung des Hergangs, wie zuvor Unbewußtes ins Bewußtsein tritt, ein erkenntnistheoretischer Satz nicht, wie das häufig geschieht, unbeachtet bleiben zu dürfen. Der Satz heißt: Für jede Perzeption ist eine Gleichartigkeit des perzipierenden Organs mit dem wahrzunehmenden Objekte notwendig. Bezüglich der physischen Wahrnehmung steht das außer Frage; daß ich Töne nur mit dem Ohr, Farben nur mit dem Auge, die Wirkung einer Brennessel nur mit dem Gefühl wahrnehmen kann, ist unbestreitbar. Und daß dies daher kommt, daß dem Auge eine Gleichartigkeit mit den Lichtwellen, dem Ohr eine solche mit den Schallwellen usw. eignet, wird wohl auch kaum angezweifelt werden können. Aber auch die Forderung einer höheren Gleichartigkeit wird nicht abgewiesen werden dürfen angesichts der Tatsache, daß Leute mit tadellos funktionierenden Sehwerkzeugen farbenblind sein können und Leute mit „leisem Gehör" völlig unmusikalisch. Ein Geräusch oder einen Lärm wird jeder wahrnehmen, der nicht taub ist, eine Beethovensche Symphonie, eine Bachsche Fuge zu perzipieren, dazu gehört neben musikalischer Beanlagung auch noch musikalische Schulung und eine ausgebildete musikalische Geschmacksrichtung. Farben kann jeder unterscheiden, der nicht farbenblind ist, ob er auch ein Gemälde von Dürer oder Raffael aufzufassen imstande ist, wird davon abhängen, bis zu welcher Gleichartigkeit mit der Idee solcher Kunstwerke sein Perzeptionsorgan ausgebildet ist. Gilt unser Satz in der ästhetischen Richtung, sollte er nicht ebensogut in der ethischen und religiösen gelten? Zeugt es nicht von bedenklicher wissenschaftlicher Inferiorität, wenn man dem, was

das physikalische oder chemische Experiment konstatiert, eine größere Tatsächlichkeit zuschreiben will als dem, was das ästhetische, ethische oder religiöse Organ aufnimmt?

Wir müssen nnn unsern Perzeptionsgrundsatz mit dem früheren Befund verknüpfen. Da wird wiederum nnwidersprechlich sein: Je höher, idealer das Perzeptionsobjekt, desto persönlicher, von der Selbstentscheidung beeinflnßter das Organ. Den körperlichen Schmerz, der von einem Schlag, den Schreck, der von einem Knall herrührt, empfindet man nnwillkürlich.

Es gibt indessen so abgestumpfte Gefühlsorgane, die manche körperliche Berührung, z. B. mit Ungeziefer, nur unbewußt empfinden oder das kaum. Den Inhalt eines vorgelesenen Anfsatzes aber wird nnr der erfassen, welcher angestrengt aufmerkt und das erforderliche Verständnis besitzt. Es gibt Menschen, die ethische Tatsachen nicht perzipieren. Man sagt wohl, es fehle ihnen das Ehrgefühl. Das ist aber gewiß kein physischer Vorwurf, sondern ein ethischer, der die Selbstentscheidung trifft.

Am meisten ist nun die Selbstentscheidnng beteiligt bei den höchsten, den religiösen Perzeptionen. Wir müssen hier auch das streifen, was man „Denknotwendigkeit" nennt. Die Gesetze der Mathematik und Logik nennt man „zwingend", denen sich ein Mensch mit normalem Denkvermögen nicht widersetzen könne. Was nun mathematisch und logisch nachweisbar ist, dem ist man geneigt, eine größere Gewißheit zuzuschreiben als solchen Tatsachen, bei deren Perzeption der freie Wille vielleicht das entscheidende Wort spricht. Auch diese Neigung muß als ein Zeichen wissenschaftlicher Inferiorität bezeichnet werden. Sagt doch Schelling bezüglich der Denknotwendigkeiten: „Der Mensch denkt durchaus nicht das, was er muß, sondern das, was er will." Wir dürfen getrost behaupten: Kein philosophisches System beruht auf Denknotwendigkeiten. Wie wäre es sonst möglich, dsß eins das andere ablöst, eines dem anderen widerspricht? Die Denknotwendigkeiten beziehen sich bloß auf das Untergeordnete, Formale. Das Einmaleins ist die Denknotwendigkeit des Rechnens. Die Werte aber, mit welchen gerechnet wird, ergeben sich dnrchaus nicht ans dem Einmaleins, sonst müßte der beste Rechenkünstler der reichste Mann der Welt sein. Die Logik aber ist das Einmaleins des Denkens, weiter nichts. In den höheren Regionen des Denkens dagegen waltet die persönliche Freiheit. Da ist man auch nicht eingespannt in das Schema eines langatmigen Systems. Von den Mystikern und ihren Methoden hat einmal jemand gesagt: „Sie spielen wie die Kinder, aber sie spielen mit Edelsteinen." Von manchen Systematikern dagegen mag

gelten: Sie bauen wie die Architekten, aber sie bauen Kartenhäuser. Nicht als ob in den höheren Geistesregionen Gesetzlosigkeit herrschte. Aber dort regiert „das vollkommene Gesetz der Freiheit". Da muß keiner einen Schritt weit mit, wenn er nicht freiwillig geht. In der Freiheit indessen walten höhere Gesetze, wie schon die ästhetischen Gesetze sich vom Einmaleins und der Logik wesentlich unterscheiden.

Die Perzeption ist aber nur der Eingang der Wahrnehmungen in unser Bewußtsein. Gehen verschiedene Wahrnehmungen gleichsam zu verschiedenen Türen ein, so haben wir doch nur ein Bewußtsein, und die verschiedenen Wahrnehmungen müssen sehen, wie sie darin unterkommen und wie sie sich darin miteinander vertragen. Das kann ohne Friktionen kaum abgehen. Kürzlich schrieb mir ein Mitarbeiter dieser Zeitschrift: „Mir will es wichtig scheinen, von dem Grundsatze auszugehen, daß die Dinge des Glaubens und des Wissens in verschiedenen Ebenen liegen, daß zwischen ihnen keine Grenze und darum auch keine Grenzstreitigkeiten sein können. Ich denke immer, die Berührung zwischen Glauben und Wissen muß eine optische Täuschung sein wie der Horizont, und Streitigkeiten wie Kompromisse zwischen Theologie und Naturwissenschaft müssen auf einer falschen Fragestellung beruhen." Ich meinerseits kann nun nicht sehen, daß es uns so bequem gemacht wäre, daß es in unserem Bewußtsein (denn um dieses muß es sich zunächst handeln, nicht um das Objektive außer uns) verschiedene Ebenen gäbe, die sich nirgends schneiden, auf denen wir die Erkenntnisse verschiedener Art ablagern könnten, ohne daß sie einander Platz wegnähmen oder miteinander in Kollision kämen. Ich finde, daß sie alle in einen Bewußtseinsraum hinein müssen, und daß es eben die Aufgabe unserer Person ist: „Herrsche über sie", d. h. laß keine durch die andere vergewaltigen, keine durch die andere auf die Seite setzen und verdrängen, sondern suche jeder Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, nimm zu jeder die Stellung ein, die sie beanspruchen kann. Ich bekenne, daß ich darin mein Bildungsideal sehe.

Es erübrigt nun noch, den Befund der biblischen Anschauung von Geist und Seele mit dem psychologischen Tatbestand des „Unbewußten" und des „Bewußtseins" zu vergleichen. Es ist nicht schwer zu erkennen, daß für die Bibel das Gebiet des „Unbewußten" die Sphäre des „Geistes" ist, daß Geisteswirkung, gleichviel ob direkt von dem göttlichen Geiste oder vom kreatürlichen Geiste ausgehend, immer jenseits der Selbstmächtigkeit des Menschen liegt. Von einem geistigen Kosmos gehen Zuflüsse aus, nicht nur auf den Menschen, sondern auf die ganze be-

lebte Kreatur. In der untermenschlichen Kreatur wirken sie unbewußt, wir können ihre Lebenserweisungen etwa die Folgen einer anerschaffenen Inspiration nennen. Im Menschen gibt es wohl auch ein Gebiet des Unbewußten, aber aus diesem treten je nach Veranlassung einzelne Momente ins Bewußtsein ein und ermöglichen dem Menschen eine persönliche Stellungnahme zu ihnen. Das sind nun die Lebenserweisungen der Seele. Geisteswirkungen an sich, geistige Gaben und Veranlagungen tragen noch keine moralische Qualifikation in sich, kaum eine ästhetische, geschweige eine religiöse. Erst durch die Stellungnahme der Persönlichkeit zum Geistesimpuls „kommt Seele in denselben". Nun wird aber im Menschen alles danach gewertet wie er es mit seiner freien Persönlichkeit ergreift und vertritt. Ein genialer Mensch mit reichen Geistesgaben kann eine minderwertige Persönlichkeit sein. Und ein mittelmäßig Beanlagter kann durch treue Verwertung seiner Gaben eine große Persönlichkeit werden. Nichts aber kann die Seele verwerten oder ausreifen lassen, was ihr nicht vom Geiste zugeflossen ist. Der Geist bietet das Ideal, die Seele ringt nach Verwirklichung desselben. Sie mag den Abstand der Wirklichkeit vom Ideal noch so niederdrückend und beschämend fühlen, sie kann doch nicht ablassen, dem Ideal nachzustreben. Das Ideal hat eine Macht über sie, der sie nur mit Schädigung ihrer selbst sich entziehen oder widerstreben kann. In freiem Streben das Ideal zu ergreifen und als ihr Eigenstes frei zu gestalten: das bleibt ihr Ziel.

Es hat für mich, ich gestehe dies, etwas Überraschendes gehabt, als ich (es ist schon mehrere Jahrzehnte her) diese Übereinstimmung biblischer Grundgedanken mit den Ergebnissen neuerer Wissenschaft zum ersten Male bemerkte. Ich habe seitdem diese Gedanken zuweilen jahrelang zurückgestellt, immer aber sind sie, und zwar mit verstärkter Kraft, wieder hervorgebrochen. Allmählich hat sich von ihnen aus ein klärendes Licht auf manches schwierige Problem, sei es der Theologie, sei es der neueren Wissenschaft, verbreitet. Einige Andeutungen in dieser Richtung mögen den Schluß meiner Arbeit bilden.

1. Eine der schwierigsten Fragen für den Theologen ist die nach der Inspiration der Bibel. Die alte Inspirationslehre, nach welcher die biblischen Schriftsteller als Schreiber des heiligen Geistes fungiert hätten, der ihnen alles, sogar die hebräischen Vokalzeichen, in die Feder diktierte, und nach welcher das neue Testament im reinsten klassischen Griechisch geschrieben sein müsse, da man dem heiligen Geist doch nicht zutrauen dürfe, daß er ein schlechtes Griechisch geschrieben habe, — diese Theorie darf wohl als allgemein aufgegeben gelten. Aber was ist an ihre Stelle zu setzen? Daß es dem Einfluß, welchen dieses Buch,

Jahrtausende lang auf die Besten der Menschheit geübt hat, nicht entspricht, wenn eine leichtherzige, schnellfertige Kritik über die Bibel herfährt und nach ihrem unehrerbietigen Belieben, welches sie wissenschaftliche Voraussetzungslosigkeit zu nennen beliebt, mit derselben umgeht, das wird für den, der einigen Respekt vor der Bibel hat, keines Beweises bedürfen.

Wenn ein Goethe sagen kann: „Jede Produktivität höchster Art, jedes bedeutende Aperçu, jede Erfindung, jeder große Gedanke, der Früchte bringt und Folgen hat, steht in niemandes Gewalt und ist über aller irdischen Macht erhaben. Dergleichen hat der Mensch als unverhoffte Geschenke von oben zu betrachten, die er mit freudigem Dank zu empfangen und zu verehren hat," — wenn von Mozart erzählt wird, daß er in den Tagen, bevor er ein großes Tonwerk schuf, sich meist wie von einem dichten Nebel umgeben fühlte, bis auf einmal der Nebel wich und wie ein im Sonnenschein lachendes Gefilde sein neues Werk vor ihm lag, so daß er nur nach Tinte und Feder eilen mußte, um es bis auf die letzte Note zu Papier zu bringen: — sollte ähnliches nicht auch den biblischen Schriftstellern geschehen sein können? Wir schalten dadurch ihre Persönlichkeit wahrlich nicht aus. Was dem Mozart so gegeben wurde, ist genau die spezifisch Mozartsche Musik geworden mit ihren charakteristischen Unterscheidungsmerkmalen von Händel, Bach, Beethoven und Haydn u. a. So sind in der Bibel die davidischen, die johanneischen, die paulinischen und die petrinischen Eigentümlichkeiten mit voller Deutlichkeit zu erkennen. In den oben angeführten Beispielen von Goethe und Mozart findet die Inspiration der Bibel allerdings nicht ihre Erklärung, wohl aber ihre psychologische Legitimation.

2. Man hört gegenwärtig nicht selten sagen, die Annahme des traditionellen Christentums, besonders einer auf Geschichtstatsachen begründeten Heilsgewißheit, sei dem modernen Menschen eine psychologische Unmöglichkeit. Es sei gestattet, aus dem Gebiet der lutherischen Bekenntnistheologie einen besonders bezeichnenden Punkt herauszugreifen. Die Konkordienformel lehrt: In der Bekehrung (in ipsa conversione d. i. auf dem Punkt, wo die Gravitation des menschlichen Ich aus dem bisherigen außergöttlichen Leben hinüberfällt in das Leben aus, mit und in Gott) ist der menschliche Faktor gleich Null, der Mensch verhält sich hier pure passive. Über die Motive der Bekehrung wird gelehrt: Primi motus conversionis sunt inevitabiles. Erst wenn die Wirkungen dieser primi motus empfunden sind, vermag der Mensch sich entweder akzeptierend oder ablehnend zu ihnen zu verhalten. Nun weiß ich recht wohl, daß man solche Erfahrungen gemacht haben muß,

um sie zu verstehen, und ich bin weit entfernt, dieselben anderen plausibel machen zu wollen. Aber die psychologische Möglichkeit kann und darf ich auf Grund der bisherigen Erörterung auch für diese Erfahrung reklamieren. Aufs engste aber hängt damit die lutherische Lehre von der Rechtfertigung, von den guten Werken, vom Gesetz und Evangelium und von der Gnadenwahl zusammen. Darauf näher einzugehen, ist hier nicht der Ort. Aber wer an einer dieser Fragen einmal die psychologische Möglichkeit erprobt hat, der wird sie auch bei den andern nicht leugnen können.

Bezüglich der persönlichen Heilsgewißheit aber schreibt Paulus Röm. 8, 16: „Der Geist selbst zeugt mit unserm Geist zusammen, daß wir Gottes Kinder sind." Was die Bibel unter Geist und Seele versteht, und was unsere Zeit über das „Unbewußte" und das „Bewußtsein" wissenschaftlich erkannt hat, das klingt auf diesen Satz zusammen in ein Ja und Amen.

Die Furcht als primäres Phänomen des religiösen Bewusstseins.

Von **Gerh. Stosch**, Venedien O.-Pr.

Wenn die beschreibende und zergliedernde Psychologie ihren Gegenstand in Phänomenen findet, welche ein Ineinander eines subjektiven und eines, wie auch immer zu bestimmenden, objektiven Faktors, die Reaktion und zwar die selbsttätige Reaktion dessen, was wir Seele nennen, auf Reize der Außenwelt darstellen, so ist in diesem Ineinander nichts anderes enthalten als kosmische Beziehungen eines Subjekts.

Dieser Komplex von Erfahrungen reicht aber nicht hin, eine Religionspsychologie zu begründen. Denn die Religion will etwas über die gesamten kosmischen Beziehungen des Subjekts Erhabenes und diesen relativ Entgegengesetztes sein. Die Religionspsychologie muß die Wirksamkeit eines transzendenten[1]) Faktors im menschlichen Bewußtsein studieren. Alle Methoden, die ihren Blick auf die inner-

[1]) Den Begriff des Transzendenten brauche ich nicht im erkenntnistheoretischen (Kantschen) Sinne des Transsubjektiven, sondern im Sinne des „Metaphysischen", er entspricht also dem Kantschen Begriff des Transzendentalen.

weltlichen Beziehungen des Subjekts gebannt halten, können daher zu einer Beschreibung der eigentlich religiösen Phänomene gar nicht gelangen, und wollen sie aus jenen Beziehungen allein den Wesensbegriff der Religion beziehungsweise des Religiösen ernieren, so müssen sie notwendig zu einer falschen Definition kommen.

Das gilt auch von der Definition der Religion als Furcht vor überlegenen Naturmächten, wie sie neulich in dieser Zeitschrift vorgetragen wurde (II, 1, S. 24 ff.), wie auch von derjenigen Definition, gegen welche sich jener Artikel richtete. Wir befassen uns im folgenden jedoch nur mit der Bedeutung der Furcht für die Erkenntnis des Wesens der Religiosität.

Zunächst ist festzustellen, daß der Verfasser des bezeichneten Artikels nur von dem Ursprung, nicht aber von dem Wesen der Religion redet, er könnte also einwenden, er habe ein Urteil über das Wesen der Religion gar nicht fällen, eine Definition der Religiosität gar nicht geben wollen, er habe nur von der ursprünglichen, also untersten Stufe der Religiosität geredet. Aber wenn der Verfasser es auch mit Recht zurückweisen würde, wollte man in seiner Ausführung über die Furcht vor Naturmächten eine Deskription der gegenwärtigen Religiosität finden und diese Definition bekämpfen, so kann er doch die gegenwärtige höhere Religionsform nur aus jener sich entwickelt haben lassen, diese kann nur graduell, nicht spezifisch von jener verschieden sein, ein Wesensunterschied zwischen Erzeugendem und Erzeugtem kann nicht angenommen werden. Es müssen also in jener untersten Stufe die Elemente wirklicher Religion gesetzt gewesen sein, d. h. die Religiosität muß unter allen Umständen als eine innerweltliche Beziehungsform des Subjekts angesehen werden, als eine Bewußtseinsform, wie sie durch innerweltliche und teilweise sogar unpersönliche Faktoren (Gewitter) hervorgerufen und ihrem Wesen nach bestimmt wird.

Die primitive Religiosität soll entstanden sein, indem die Unbilden des Klimas, des Wetters und die vielen tierischen und menschlichen Feinde den Urmenschen in Furcht versetzten. „Demzufolge waren ihm, da er alles beseelte, alle diese Gefahren zunächst feindliche Wesen, Gottheiten, die er beschwichtigen mußte ...“ In dieser Darlegung erscheint als das die Religion allein konstituierende Element das Erlebnis der Furcht vor übermächtigen Naturgewalten, während die beseelende Tätigkeit des Menschen zwar religiöse Vorstellungen und einen religiösen Kultus schafft, nicht aber eine neue Form der Religiosität begründet, somit nicht selbst Moment des spezifisch Religiösen im Erlebnis ist, sondern eben nur dessen Folgeerscheinung und psychologische

Ausdrucksform. Der Beseelungstrieb tritt erst in Tätigkeit, wenn der Mensch eine Ursache seines Erlebnisses sucht, er entstammt dem Kausalitätsbedürfnis des Menschen (S. 25), konstituiert aber nicht das Erlebnis selbst.

Znnächst trifft diesen Religionsbegriff der Einwand, den seinerzeit Hegel mit Unrecht gegen den (mißverstandenen) Schleiermacherschen Religionsbegriff erhob, daß dann der Hund, der den Stock seines Herrn fürchtet, das religiöseste Subjekt sein muß. Obgleich nun der Verfasser jenes Artikels diese Konsequenz seiner Ausführung selbst sieht nnd sie ausdrücklich hervorhebt, läßt er sich durch dieselbe doch nicht veranlassen, seine Anffassung zu korrigieren oder der beschriebenen Form des „religiösen“ Bewußtseins den Charakter der Religiosität abznsprechen; er setzt also ruhig dasjenige, worin die führenden Geister unter den Menschen ihre tiefsten Erlebnisse sahen, die Religion, wesentlich dem tierischen Fnrchtgefühl, einer verächtlichen Regung, gleich![1]) Würde es sich so verhalten, wie der Verfasser sagt, nnd wäre ein Erlebnis des Urmenschen damit richtig und vollständig beschrieben, so würden wir dasselbe als religiöses Erlebnis nicht anerkennen können, weil von spezifisch Religiösem darin nichts enthalten wäre. Daß wir aber von einer ganz bestimmten Anschanung des Religiösen bei der religionsgeschichtlichen Untersuchung ausgehen müssen, daß darin keineswegs eine ungerechtfertigte „Voraussetzung“, eine verwerfliche petitio principii liegt, ist offenbar, denn wir müssen ein Phänomen seinem Charakter nach kennen, ehe wir es in bestimmten Erscheinungen aufzeigen können, sonst kommen wir wohl zn einer Unterscheidnng der Phänomene, nicht aber zu einer Entscheidung, welches von ihnen das gesnchte Phänomen sei. Zur Auffindung des Religiösen, welches wir ebenfalls in jenen Erlebnissen des Urmenschen gegeben sehen, gelangen wir erst, wenn wir das, was der Verfasser als alleinige Ursache ansieht, als auslösenden Faktor betrachten, und damit das, was der Verfasser zur untergeordneten Begleiterscheinung macht, zur Hauptsache erheben, nämlich die beseelende, personifizierende Tätigkeit des Menschen nnd das, was ihr im Subjekt zugrunde liegt.

[1]) Da Herr Med.-Rat Näcke persönlich natürlich eine andere Auffassung von Religion hat, wie es auch in seinem Artikel zum Ausdruck kommt, so sind obige Worte nicht gegen diese seine Auffassung gerichtet, sondern gegen seine Methode, vermeintliche Formen primitiver Religiosität zum Aufbau eines Begriffs des Wesens der Religion auf primitiver Stufe zu benutzen, welcher Begriff ihm dann bei konseqnenter Methode die Anerkennung eines spezifisch anderen Religionsbegriffs unmöglich machen müßte, resp. von welchem Begriff aus er zur wissenschaftlichen Begründnng seines eigenen Religionsbegriffs nicht gelangen kann.

Treten Furchterlebnisse in Verbindung mit religiösen Vorstellungen und religiösem Kultus auf, so ist eine Entstehung des religiösen Bewußtseins aus diesen Erlebnissen an und für sich noch gar nicht bewiesen. Denn einmal haben religiöse Vorstellungen und religiöser Kultus nicht notwendig mit Religion etwas zu tun[1]), und andererseits ist die umgekehrte Kausalbeziehung, die Furcht und die von ihr verursachten Vorstellungen und Handlungen als durch das religiöse Bewußtsein produziert und als eine eigentümliche, keineswegs erschöpfende, in bestimmten Relationen gegebene Auswirkung desselben anzusehen, zum mindesten eine logische Möglichkeit. Sie wird zur Wahrscheinlichkeit und zur Gewißheit, wenn wir diejenige erkenntnistheoretische Methode befolgen, welche allein den religiösen Phänomenen gerecht zu werden vermag, die Methode, welche z. B. in folgenden Worten Eislers (Einführung in die Erkenntnistheorie, Leipzig 1807, S. 80) zum Ausdruck kommt: „Alle Erlebnisse als solche können durch äußere Reize ausgelöst, nicht aber von ihnen erzeugt werden, sondern sie sind als Reaktionen des Subjekts selbst aufzufassen, in dessen „Natur“ sie von vornherein in Form der psychischen Dispositionen (mit einer physiologischen Erscheinungsseite) angelegt sind, wie dies Leibniz, Beneke u. a. richtig erkannt haben.“ Also auf die „psychische Disposition“ hat man zurückzugreifen, will man den Ursprung der Religiosität bestimmen, nicht aber auf ihre Erscheinungsform und deren äußere Ursachen. Die Religiosität ist eine Form des subjektiven Bewußtseins und hat nicht in transsubjektiven Faktoren ihre hinreichenden Ursachen, kann also aus diesen auch nicht erklärt werden. Der Nerv eines wissenschaftlichen Nachweises dürfte viel weniger in der Aufweisung eines bestimmten Erfahrungsmaterials, als in dessen Deutung bestehen, welche nur dann richtig sein wird, wenn das Material in seinem vollen Umfange, nach all seinen Beziehungen und in seinem eigentümlichen Wesenscharakter gewertet worden ist. Aus den Tatsachen als solchen können bekanntlich die verschiedenartigsten Schlüsse gezogen werden; es ist daher Selbsttäuschung, zu meinen, daß ein bestimmter Schluß der notwendig durch sie gesetzte ist. Dieser „Schluß“ pflegt vielmehr der Anfang, das psychische Prius zu sein, auch wenn es dem Forscher nicht zum Bewußtsein kommt.

Wir können das religiöse Phänomen oder die Tatsache des religiösen Bewußtseins durch Zurückführung auf übermächtige Naturereignisse nicht genügend begründet finden, auch die Religiosität in ihren

[1]) Wir können nicht da Religion anerkennen, wo ein religiöser Kultus vorhanden ist, sondern nur da, wo dieser religiöse Kultus in irgendeinem Maße Ausdruck des Religiösen, d. h. aber des Transzendenten im Bewußtsein ist.

Erscheinungsformen auf der primitiven Stufe nicht. Das Kausalitätsbedürfnis soll den Urmenschen veranlaßt haben, sich als Korrelat seines Furchtgefühls Gottheiten zu schaffen. Aber das Kausalitätsbedürfnis an und für sich hätte vollkommene Genüge gefunden in den sinnlich wahrnehmbaren Ursachen der Furcht. Die Ursachen seines Erlebnisses waren ihm ja in der Erscheinungswelt gegeben, wie soll er dazu kommen, solche erst noch zu suchen? Warum sollte er das erlebte Machtverhältnis nicht einfach als solches hinnehmen, die überlegene Kraft fürchten und sich gegen sie zu schützen suchen, wie es die Tiere tun? Die Erfahrung einer stärkeren Naturmacht und die sie begleitende Furcht vor dieser Macht begründen als solche durchaus noch nicht die religiöse Vorstellungsbildung. Daß im Tiere wie im Menschen diese Furcht vorhanden ist, aber nur im Menschen eine Religion sich daran anschließt, beweist, daß nicht die Furcht, sondern der Mensch in seiner eigentümlichen Beschaffenheit es ist, der das religiöse Phänomen begründet. Wenn der Mensch trotz der sinnlichen Gegebenheit der Ursachen seines Erlebnisses solche erst noch hinter diesen sucht, so kommt darin zum Ausdruck, daß ihm die äußeren Erscheinungen zur Begründung seines psychischen Erlebnisses nicht genügen, daß er einen Mangel an Äquivalenz zwischen sinnlicher Ursache und psychischer Wirkung meint voraussetzen zu müssen, d. h. das hier wirkende Kausalitätsbedürfnis ist selbst Ausdruck eines Transzendenten im menschlichen Bewußtsein, und läßt daher auf ein solches Transzendentes schließen.

Aber wenn das Kausalitätsbedürfnis streng genommen nicht ausreicht, die primitive Religiosität zu begründen, so doch vielleicht die Phantasie, jene Kraft des Menschen, welche die Naturerscheinungen beseelt und welche als im Urmenschen in besonders starkem Maße wirksam angenommen wird. Damit jedoch, daß man die beseelende Tätigkeit des Menschen auf eine Phantasie genannte Kraft zurückführt, ist zunächst noch gar nichts erklärt. Wie kommt denn der Mensch dazu, sinnliche Erscheinungen, wie Sturm, Blitz, Donner oder auch wilde Tiere zu personifizieren, da doch in Wahrheit nicht einmal ein Kind seine Puppe personifiziert, in ihr nicht einen selbständig wirksamen Geist annimmt? Es mag den modernen Kulturmenschen mit einem gewissen erhebenden Bewußtsein erfüllen, wenn er sich die Naivität dieses Urmenschen recht drastisch vorstellt und dagegen sich im Vollbesitz seiner aufgeklärten Einsicht in den Naturzusammenhang weiß. Aber vielleicht tut er diesem naiven Urmenschen doch ein wenig Unrecht. Nicht die sich bewegende Luft, nicht den leuchtenden Strahl, nicht die rauschende Laubkrone des Baumes hält er für lebende

Wesen, sondern eine hinterihnen liegende Macht, durch welche er sich vermittelst der Naturerscheinungen in einer eigentümlichen, seine Person als solche erregenden Weise affiziert weiß. Aus der Eigentümlichkeit seiner Erregung schließt er auf ein entsprechendes Erregendes, als dessen Organe er die Naturerscheinungen wahrnimmt, und welches selbst er in einzelnen Naturobjekten lokalisieren mag, was aber nicht einfach als eine naive „Beseelung" dieser Gegenstände anzusehen ist. Noch deutlicher wird die Tatsache, daß bereits der Mensch auf „primitiver" oder unkultivierter Stufe das Objekt seines religiösen Bewußtseins von den sinnlichen Gegenständen trennt, da wo ihm die Naturobjekte nicht einmal als Organ, sondern nur als Symbol einer überweltlichen Macht gelten. Ein sehr interessantes Beispiel dafür bietet das religiöse Bewußtsein des Ewe-Volkes in Deutsch-Togo. In dem von ethnologischen Autoritäten als epochemachend anerkannten Werk des Missionars Jakob Spieth über die Ewe-Stämme[1]) wird authentisches Material über die Gottesvorstellung dieses Volkes beigebracht. Der Inspektor der Norddeutschen Mission, Schreiber, referiert darüber folgendermaßen[2]): „Wer ist für die Eweer Gott? Missionar Spieth erhielt auf diese Frage in einer größeren Versammlung von einem Heiden die Antwort: ‚Ich habe immer zu dem sichtbaren Himmel als zu dem großen Gott emporgesehen.' Seine Anschaunng wurde von allen Zuhörern bestätigt. Ein alter Häuptling in einem anderen Orte zeigte mit dem Finger gen Himmel und sagte: ‚Überall wo der Himmel ist, da ist Gott, denn der Himmel ist Gott.' Als Spieth den Priester der Erde von Ho einmal fragte, warum sie den Himmel als Gott verehrten, antwortete er mit der Gegenfrage: ‚Hast Du je die Grenzen des Himmels gesehen?' Darin liegt nicht nur die Bestätigung, sondern auch der Grund der Himmelsverehrung. Mit dieser Anschauung stimmen auch die Redensarten überein, nach welchen es gleichviel ist, ob man sagt: ‚Gott ist groß' oder: ‚Der Himmel ist groß'." Hier kommt nun zum deutlichsten Ausdruck, daß nicht die sinnliche Erscheinung, das blaue Himmelsgewölbe, selbst das Beseelte, für Gott Gehaltene ist, sondern daß dieses nur das dem Menschen für seinen sprachlichen Ausdruck notwendige sinnliche Symbol Gottes ist, und zwar gewählt um seiner Grenzenlosigkeit willen[3]). Das im

[1]) Jakob Spieth „Die Ewe-Stämme, Material zur Kunde des Ewe-Volkes in Deutsch-Togo". Berlin, Dietrich Reimer. 8°, 962 S., 2 Karten und 142 Bilder. Durch die Norddeutsche Mission bezogen 30 M.

[2]) A. W. Schreiber „Die Negerseele und ihr Gott". Im Bericht der VI. Eisenacher Konferenz, 1907, S. 126 ff., sowie auch separat erschienen.

[3]) Vergl. auch die Widerlegung der gewöhnlichen Auffassung des „Fetischismus" als Beseelung roher Holzfiguren etc. Ebenda, S. 125.

Menschen bereits vorhandene Bewußtsein eines Unendlichen, Überendlichen ist Produzent der Gottesvorstellung wie des beseelenden Triebes, d. h. also, das Transzendente im Bewußtsein ist Produzent der Äußerungen auch der primitiven menschlichen Religiosität. Die Unterscheidung Gottes von seiner sinnlichen Erscheinung resp. von seinem sinnlichen Symbol wird bestätigt, wenn wir den Bericht Schreibers über die Forschungen Spieths noch weiter hören. Schreiber fährt fort: „Gleichwohl ist nach der Anschauung weiter Kreise im Volke ‚Gott' und ‚Himmel' keineswegs identisch, sondern der Eweer kennt einen vom sichtbaren Himmel getrennten höchsten Gott, der nichts Unpersönliches ist, sondern ein persönliches Wesen. Auch dafür einige Zeugnisse aus dem Munde der Eweer! Adala, der Priester der Erde in Ho, sagte einmal: ‚Der sichtbare Himmel ist nicht selbst Gott, sondern nur der Ort, wo Gott seinen Sitz hat.' Seine Aussage wird durch verschiedenartige Redensarten auch als Volksanschauung bestätigt. Während der Regenzeit ruft morgens ein Freund dem andern zu, den Blick nach dem Himmel gerichtet: ‚Gott zeigt uns wieder eine andere Kunst. Komm und siehe es!' Oder: ‚Gott hat sich heute wieder mit allerlei kleinen Dingen geschmückt.' Wenn die Wolken morgens mit einem lichten Rande umgeben sind, und der blaue Himmel durchscheint, so sagt der fromme Heide: ‚Gott hat ein buntes Kleid angezogen.' Zuweilen ist der Himmel wie mit einem Lichtschimmer übergossen, der sich auf einen durchsichtigen Wolkenschleier legt. In diesem Lichte sieht das mythologische Denken des Eweers das Kleid Gottes. Er sagt: ‚Gott hat ein weißes Kleid angezogen, er arbeitet heute nicht, sondern ruht sich aus.' ... Diese Redensarten lassen keinen Zweifel darüber aufkommen, daß der Lichtglanz der Sonne und das Blau des Firmaments in der Vorstellung des Eweers nur Kleid und Schleier Gottes sind, hinter dem er selbst für das menschliche Auge unsichtbar lebt." Meint man mit der Wirksamkeit einer Phantasie genannten Kraft die Äußerungen der Religiosität erklärt zu haben, so hat man doch in Wahrheit nichts weiter getan, als daß man ein Wort eingesetzt hat für eine Sache, deren „Begriff" noch fehlt. Diese so wirksame Phantasie will gewertet sein als ein über die sinnliche Gegebenheit, die rein als solche zu jenen phantastischen Vorstellungen keinen Anlaß gibt, hinausdrängender Trieb und ist daher der Beweis von etwas Transzendentem im Bewußtsein. Muß man psychische Faktoren, welche aus den innerweltlichen Beziehungen des Subjekts unerklärbar sind, anerkennen und schaltet man mit ihnen bei der Beschreibung des Wirklichen, so befindet man sich in einem Irrtum, wenn man meint, die Welt aus sich selbst erklärt und be-

griffen zu haben. Daß es psychische Faktoren gibt, welche über diese Welt hinausweisen, eben das ist die empirische Basis der religiösen Überzeugung. Man hat nicht damit den innerweltlichen Ursprung dieser Faktoren erwiesen, daß man ihre innerweltliche resp. innerpsychische Wirksamkeit aufgezeigt hat, sondern erst dann, wenn man sie aus dem innerweltlichen Kausalnexus allein begreiflich zu machen vermocht hat. Vermutlich wird das nie möglich sein, und das Urteil der Person, die sich besonders in ihren stärksten affektiven Erlebnissen als mehr denn die Summe der empfangenen mechanischen Einwirkungen erfährt, das Urteil der Person über ihren überweltlichen und transzendenten Wesenscharakter von der Wissenschaft für alle Zeit unangetastet bleiben.

Es wäre falsch, wollte man aus dieser Wertung der Phantasie schließen, daß dann jede Phantasiebildnng ein Ausdruck der Religiosität sein, daß jedes Hirngespinst auf Religiosität schließen lassen müßte. Denn wir redeten nicht von dem, was man gemeinhin als Phantasie bezeichnet, sondern von dem Transzendenten im Bewußtsein. welches seinerseits auch die Phantasie mit in Wirksamkeit setzt. Wir machen in unserem Bewußtsein einen scharfen Unterschied zwischen einem Spiel unserer Phantasie und den Äußerungen unseres religiösen Vorstellungstriebes. Sind wir uns auch bewußt, daß wir mit den letzteren die Sache nicht erreichen, so sind wir uns doch zugleich auch bewußt, daß die Richtung auf eine solche Sache nicht in unserem Belieben, sondern in einem Zwang unserer Natur begründet ist, daß sie Äußerung unseres Wahrheitstriebes ist.

Wir wenden uns wieder unserem eigentlichen Stoffe zu. In der Furcht, so lautet unser Satz, ist die Erregung von etwas Transzendentem gesetzt, und erst diese Erregung des Transzendenten im Bewußtsein macht die Furcht zu einem Phänomen des religiösen Bewußtseins. Wir erkennen nur da Religion an, wo eine wie auch immer vermittelte und ausgelöste Erregung des transzendenten Faktors im Menschen stattfindet. Die Behauptung, Religionspsychologie habe ein Bereich für ihre Beobachtungen im psychischen Leben, ist identisch mit der Behauptung der Wirksamkeit eines transzendenten Faktors in dieser Psyche, während religiöse Wahnvorstellungen und religiöser Kultns an sich nicht als Material einer Religionspsychologie gelten können. Der transzendente, die Religiosität überhaupt erst begründende Faktor muß, obwohl er in seiner Wirksamkeit und Bedeutung für das Seelenleben ganz übergreifend ist, darum erst um seine Anerkennung bei der Wissenschaft und dem großen Publikum ringen, weil wir uns seiner gewöhnlich nicht bewußt sind, oder vielmehr, weil wir uns seiner in einer

ganz anderen Weise bewnßt sind als der gegenständlichen Welt. Der transzendente Faktor kann uns nicht wie jene objektiv, gegenständlich werden, wird uns nicht durch unser Anschauungsvermögen vermittelt, drängt sich nns nicht dnrch die Tätigkeit nnserer Sinne ununterbrochen anf, sondern ist in eiuem im Gegensatz zn sinnlicher Vermittlung „nnmittelbaren“ Gefühl, in dem intelligiblen Charakter unseres Wesens, in unserer Vernunft gesetzt. Daß dieser intelligible Faktor nnseres Wesens bei jedem logischen, bei jedem moralischen Urteil wirksam sei, ist bekanntlich die Behanptung Kants in seinen Vernunftkritiken. Die Wirksamkeit des transzendenten Faktors ist aber am allerwenigsten von den religiösen Urteilen anszuschließen, indem diese die innerste Angelegenheit der Person sind, der transzendente Faktor aber überall da in Wirksamkeit ist, wo die Person als solche iu Tätigkeit tritt. Er wirkt, auch wenn sich das Subjekt davon keine Rechenschaft gibt oder eine innerweltliche Dentung seiner Äußerungen versucht, eben weil er konstituierendes Moment des Selbstbewußtseins ist. In diesem Sinne kann man sagen, der Mensch ist religiös, auch wenn er es nicht weiß, anch wenn er es lengnet. So allgemein ist dieses Urteil freilich nur richtig, wenn es als psychologisches Urteil, die seelische Struktur einer Person betreffend, gefaßt wird; es ist das, was man als die allgemeine religiöse Veranlagung bezeichnet. Und doch ist darin mehr gesetzt als eine tote Form oder Struktur znr Aufnahme eines religiösen Inhalts. Es ist diese Struktur selbst etwas Lebendiges, Tätiges, Wirksames, es ist die Fähigkeit der religiösen Reaktion, es ist Irritabilität des Transzendenten im Bewußtsein.[1]) Vielleicht dürfen wir jede Reaktiou des Snbjekts, die das Maß der von außen empfangenen Kraft oder entgegengenommenen Einwirkung übersteigt, auf jenen transzendenten Faktor znrückführen. Vielleicht ist die Persönlichkeit in ihrer Beziehung zn einem transzendenten Weltgrnnde als eine unerschöpfliche Qnelle außerweltlicher Motivationskraft, oder auch, weil selbst transzendent, als selbsttätige Energiequelle nach Art der radioaktiven Snbstanzen anzusehen. Aber eine solche Analogie bleibt unvollkommen, die Person ist nicht als Summe mechanischer noch als solche psychischer Energien zu begreifen. Sehen wir weiter auf die Art der psychischen Erregungen und speziell derer des Transzendenten im Bewußtsein, so zerfallen sie in solche, welche als Hemmnng oder Unlust, und welche als Förderung oder Lust empfnnden werden. Sofern die religiösen Erregungen als Unlnst empfnnden werden, tragen sie den Charakter der Furcht. Und unter diesem Charakter kommt uns empirisch nnsere trans-

[1]) Diese Erregbarkeit des Transzendenten im Bewußtsein ist es, die sich in den Sprachen die Begriffe συνείδησις, conscientia, Gewissen geschaffen hat.

zendente Beziehung zuerst zum Bewußtsein, daher es in der Tat berechtigt ist, die Furcht als das primäre Phänomen des religiösen Bewußtseins zu bezeichnen, wie es in jenem Artikel, Bd. II, Heft 1 dieser Zeitschrift, geschehen ist. Auch die heilige Schrift bringt das zum Ausdruck, und zwar in dem bekannten Wort: Die Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang. Daß aber Furcht die Erregung ist, welche durch eine Einwirkung des Göttlichen oder durch das Bewußtwerden unserer Beziehung zu Gott zuerst in uns hervorgerufen wird, das liegt daran, daß die religiöse Furcht, die Furcht mit einem transzendenten Gehalt, etwas anderes ist als ein durch ein Machtverhältnis hervorgerufenes, das Bewußtsein der Schwäche begleitendes Gefühl. So ist es in der Tat bei den Tieren, aber die menschliche Furcht unterscheidet sich von der tierischen in einem ganz wesentlichen Punkte. Was die menschliche, transzendent bestimmte Furcht charakterisiert, ist ihre unmittelbare Beziehung zu dem Bewußtsein der Schuld, ein Bewußtsein, welches in einem Maße wie wohl nichts anderes über den innerweltlichen Kausalzusammenhang hinausweist. Wie will man die Tatsache erklären, daß ein ethisch irgendwie schuldbeladenes Bewußtsein der Furcht in einem ganz ungleich höheren Grade zugänglich ist als ein von Schuld freies, daß bei einem ethisch überhaupt reagierenden Charakter die Erregbarkeit zur Furcht mit dem Eintreten des Bewußtseins der Schuld zunimmt? Warum zieht Parzival fröhlich und furchtlos hinaus in die Welt? Nicht weil er die Gefahren, die ihm drohen, nicht kennt, denn er fürchtet sich auch nicht, nachdem er sie kennen gelernt hat, sondern weil er eine schuldlose Jugend hinter sich hat. Warum erschrickt andererseits der Schuldige oft bei dem kleinsten Geräusch? Es ist nicht nur das Abwägen einer größeren, vielleicht unmeßbar größeren Macht, was die Furcht erregt, es sind andere seelische Kräfte hierbei wirksam. Es wird in der Furcht bewußt oder unbewußt das Wesen der Persönlichkeit, deren ewige und harmonische Fortdauer als erschüttert empfunden. Die Schuld, als deren Folgeerscheinung die Furcht auftritt, wird als eine Erschütterung unserer transzendenten Beziehung erfahren. Nicht ein etwa zu erwartendes Übel als solches, nicht der sinnliche Schmerz ist es, der die Furcht erregt, sondern ein vor dem Bewußtsein auftauchender unendlicher Hintergrund desselben gibt der Furcht erst den Charakter, den sie in Wahrheit hat. Selbst das größte Übel, der Tod, wird von der Schrift unter dem Gesichtspunkt angesehen, daß er seinen furchterregenden Charakter nur durch das Schuldbewußtsein erhält; daher sagt die Schrift: Der Stachel des Todes ist die Sünde. Immer ist es im letzten Grunde der ewige Wert der Persönlichkeit, der durch die Schuld in

Frage gestellt erscheint. Wir meinen, die Persönlichkeit geht unter, wenn die Folgen nnserer Schnld sich an uns auswirken. Andererseits tragen wir das Bewußtsein in uns, daß es im Kampf des Lebens ein Ewiges zn gewinnen gibt. Nur unsere Beziehungen zn einem Ewigen und Transzendenten machen das Leben lebenswert, während andererseits die hoffnungslose Vernichtnng dieser transzendenten Beziehung allein dem Leben seinen Wert nimmt. Was liegt dem tieferen Menschen an diesem Leben, wenn er den Umfang seiner innerweltlichen Werte überschlägt? Man denke nnr an die kräftigen Worte Bismarcks in dieser Beziehung[1]), dessen Leben doch den meisten nicht gehaltlos erscheinen wird. Warum halten die Menschen einerseits krampfhaft am Leben fest, wenn anch die gesamten innerweltlichen Beziehungen unglücklich sind, warum werfen sie es in anderem Falle weg, obwohl sie wissen, daß dieses Leben ihnen noch eine Fülle von Gütern zu geben hat? Dort, weil sie ihre Persönlichkeit zu retten, zu erhalten wünschen, hier, weil sie ihre Persönlichkeit verloren zu haben meinen. Wo der Mensch versucht, das Transzendente in seinem Bewußtsein zn unterdrücken, es für seine Praxis auszuschalten, da muß bei konsequentem Denken ein Lebensekel eintreten, der, nachdem die innerweltlichen Genüsse rasch durchlanfen sind, mit erschütternder Folgerichtigkeit zum Selbstmord führt. Daß dies in den weitaus meisten Fällen nicht geschieht, liegt daran, daß die Wirksamkeit des transzendenten Faktors tatsächlich ungehener schwer ausgeschaltet wird, mag sie auch von der Theorie noch so sehr geleugnet werden; und daß selbst die Theorie meistens die in ihren Obersätzen liegenden Konsequenzen scheut, weil sie immer noch unbewußt vom Transzendenten, d. h. Ewigen, Unvergänglichen nnd daher allein Positiven im Bewußtsein lebt. Das Transzendente drängt sich immer wieder auf, denn der Mensch, der in seinem Handeln von ihm abstrahiert, leidet doch unter den metaphysischen Folgen seiner Tat. Obgleich er nnr die Güter der Erde suchte nnd der Erde diente, stößt sie ihn gleichsam zurück in Finsternis und Verzweiflung, macht ihn unstet und flüchtig schon auf der Erde.

Sind diese Erscheinungen nur Angewöhnung, Vererbung, Produkt einer jahrhnndertelangen verkehrten religiösen Erziehung, gegen die sich nun endlich der erwachte Herrenmensch aufbäumen muß, um dnrch Abschüttelung dieser Fesseln frei zu werden? Aber in den ältesten Zeiten finden wir diese Regungen des „Gewissens“, und es

[1]) „Wir sollen uns an diese Welt nicht hängen und nicht in ihr heimisch werden. . . . Es wäre das An- und Ansziehen nicht wert, wenn es damit vorbei wäre.“

bricht noch heute spontan und kräftig hervor gegen alle Erziehnng, ja gegen den stärksten Willen, sich von ihm frei zu machen. Und es ist am stärksten wirksam in Kindern, bei denen von intellektueller Beeinflussung überhaupt noch kanm die Rede sein kann. Bei ihnen wird doch in normalen Verhältnissen die erste Lüge eine starke Erschütterung des Bewußtseins hervorrufen. Es ist nicht richtig, daß den Kindern eine Ahnnng oder der Glaube an transzendente Beziehnngen erst mühsam beigebracht werden müßte, daß „nnseren Kindern der Gedanke an Gott (nur) anerzogen“ wird. Vielmehr wird in dem „Gottesgedanken“ einem schon vorher vorhandenen psychischen Inhalt der Name resp. der Gegenstand vermittelt. Sonst wäre die Leichtigkeit der Auffassnng dieses „Gedankens“, ja die tiefinnerliche Zustimmung des Kindes und die Tatsache, daß das Kind sofort mit diesem Gedanken in weitgehendem Maße praktisch operiert, ihn zu seinen Erlebnissen in Beziehnng setzt, unerklärbar. Es wird dies freilich nicht überall so sein, es ist aber überall da der Fall, wo den Eltern oder vermittelnden Personen der Gottesname eben nicht nur „Gedanke“ ist, d. h. wo eine lebendige Religiosität vorhanden ist. Freilich, der Standpnnkt, der meinte, es sei uns eine Gottesidee angeboren, ist überwunden; damit ist aber nur die Meinnng abgelehnt, daß das Gottesbewußtsein in uns von Anfang an in reflexiver Form, als Begriff, vorhanden sei; diese Form gehört natürlich einer späteren Entwicklungsstufe des Bewußtseins an. Das schließt nicht ans, daß Heinrich Lhotzky recht hat, wenn er sagt: „Solange Kinder auf Erden sind, ist die Frage nach Gott auf Erden lebendig.“

Es gibt keine Weltanschaunng, welche den erörterten Erscheinnngen in dem Maße gerecht würde wie die christliche Religion. Sie faßt sie in ihrer Tiefe und baut auf ihnen ihre Verkündigung. In den metaphysischen, in den transzendenten Beziehungen, welche im Schnldbewußtsein gesetzt sind, ist die empirische Begründung, das „Bedürfnis“ nach einer metaphysischen, d. h. im Willen Gottes selbst gesetzten nnd aus seinem Willen in geschichtlichen Manifestationen hervortretenden heilenden Reaktion gesetzt. Sie erweckt die im empirischen Bewußtsein schlummernde, transzendente oder religiöse Furcht nnd hebt sie zugleich auf. Und sie tut dieses letztere, ohne doch dadnrch das religiöse Bewußtsein selbst aufzuheben, worin sich zeigt, daß Furcht nicht das Wesen des religiösen Bewußtseins ist, wenngleich wir sie als die anfängliche Erscheinnngsform desselben beobachten. Sobald die Furcht anfgehoben ist, bricht das Positive im religiösen Bewußtsein lanter hervor, die auf Gott gerichtete Liebe. Sie erfüllt das ganze Bewußtsein, Furcht ist nicht mehr in ihr. Darum sagt der Apostel:

„Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die völlige Liebe treibet die Furcht aus.“ Das Wesen der Religiosität ist nicht Furcht, sondern Liebe, es wäre sonst unerklärlich, warum die echte Religiosität nicht als Schwäche, sondern als Kraft der Welt gegenüber erfahren wird. Ist aber nicht das Wesen der Religion Furcht vor Naturerscheinungen, so wird eine solche auch nicht ihr Ursprung gewesen sein. In dem Worte Furcht selbst kommt zum Ausdruck, daß sie die Erschütterung eines ursprünglich harmonischen Zustandes ist. *Ταραχος*, terror, turba bedeutet ursprünglich: Erschütterung, Verwirrung, Aufruhr, deutet also auf eine gestörte Harmonie hin.

Man wird so lange dem Dogma von der Entwicklung der Religiosität aus minderwertigen Vorstufen skeptisch gegenüberstehen dürfen, bis die Resultate der Religionsforschung umgestoßen sind, welche zwar eine große Periode abergläubischer und geringwertiger religiöser Vorstellungen und Gebräuche aufzuweisen hat, welche aber, wenn sie über diese hinaus in die vor ihr liegende Periode zu dringen sucht, weit reinere und höhere Formen des religiösen Bewußtseins findet, also zu dem Schlusse führt, daß jene Erscheinungen eine Depravation, einen Verfall und nicht die Stufe einer aufsteigenden Entwicklung darstellen. So sind auch die Erscheinungen abergläubischer Furcht vor Gewitter, wilden Tieren usw. nur als Formen eines depravierten, religiösen Bewußtseins zu beurteilen. Eine Unterlage für die Bestimmung des Wesens oder auch nur des Ursprungs der Religion können sie nicht bieten.

Philosophie und Religion.

Replik von Dr. von **Neupauer**, Innsbruck.

(Vgl. Bd. I, Heft 11 und 12.)

Herr Pfarrer Diestel, der Plato für einen Philosophen hält, Jesum aber nicht, wundert sich, daß ich in der religiösen Frage die Philosophen davor warne, sich von den Theologen nicht den Boden streitig machen zu lassen, und er sieht darin, daß sich Philosophen in die religiöse Frage mengen, eine Grenzüberschreitung; die Religion beruhe im letzten Grunde auf Intuition, die Philosophie auf rationalem Denken.

Für mich ist Plato kein Philosoph, Christus kein Frömmling, Plato gilt für einen Philosophen, Jesus ist ein Philosoph und ein größerer als irgendeiner, der das „rationale“ Denken, das Ableiern von Schlüssen, Definitionen und überkommenen Lehrmeinungen gewerbsmäßig betreibt.

Der wahre Philosoph braucht die Intuition weit notwendiger als

der Fromme, der wahre Philosoph darf nicht, wie der Maulwurf, im Finstern tappen und sich kümmerlich von Satz zu Satz fortschleppen, er muß wie der Adler über den Dingen schweben, alles überblicken, alles in Zusammenhang bringen und der Kulturentwicklung der Menschheit nm einen Schritt weiter helfen.

Plato, der uns die Märchen eines Pamhphyliers erzählt, der aus dem Jenseits zurückgekommen Botschaften bringt, wie es dort aussieht, Plato, der jedem Aberglauben Gehör gibt und als Urheber aller scholastischen Torheit betrachtet werden muß, war kein Philosoph. In der sozialen Frage übte er zwar berechtigte Kritik an der Krankheit unserer Gesellschaftsordnung, aber er wußte kein Heilmittel. Plato hätte in unserer Zeit hübsche Feuilletons geschrieben ohne bleibenden Wert, Schulaufsätze für die Versetzungsprüfung, weiter nichts. Dagegen, wie viele Anregungen hat er den Ketzerrichtern und für den Hexenhammer geliefert und wie verkehrt sind seine Begriffe von Autorität und Bücherweisheit nnd von der Leitungsbedürftigkeit der Menschen, und dadurch hat er der tollsten Tyrannei die Wege geebnet, den Schurken und Dummköpfen die Völker ausgeliefert.

Dagegen Jesus. Er war der Anwalt und Vorkämpfer der Unterjochten, er faßte das Übel in seiner Wurzel an, er forderte Gütergemeinschaft und setzte dafür sein Leben auf das Spiel. Er wußte wohl, warum er das Gottesideal Platos verwarf, er wußte wohl, daß Räuber und Diebe sich hinter der Gottheit verschanzen und die bestehende Ordnung auf den Willen Gottes zurückführen, während er lehrte, daß der Wille Gottes erst zur Herrschaft kommen müsse und in der Gütergemeinschaft ihren Ausdruck finden werde. Die Menschen seien gleichberechtigte Brüder und stammten alle von Gott ab. Wenn Christus um das oberste Gesetz gefragt wird, antwortet er: Liebe Gott über alles, das ist das erste Gebot, nnd das zweite, und diesem gleich, also dessen Erfüllung, ist: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Das ist das Gesetz und die Propheten. So spricht ein Denker, während Plato nns mit dem Geschwätz abgeschiedener Seelen unterhält, die zwar den Leib abgestreift haben, aber doch jammern und heulen, wenn sie über Stacheln geschleift werden.

Die Menschen von solchem Aberwitz zu heilen, ist Sache der Philosophen, wie Christus einer war, und solche Philosophen suche ich[1]). Wer aber theologische Studien dnrchgemacht hat, wird dieser Aufgabe schwerlich gewachsen sein.

[1]) Pfarrer Diestel wird auf das ewige Feuer, auf das Feuer, das nicht erlischt, und den Wurm, der nicht stirbt, verweisen, ich bitte ihn aber, vorher Dalman, Reinhardt, Spieß und Schwally zu lesen.

Der Philosoph muß aher nicht nur denken, er mnß auch handeln, er muß nach Mitteln nnd Wegen forschen, den Menschen zu dienen, er mnß der Fortentwicklung der menschlichen Dinge seine Kräfte weihen. Philosophie ist in lehendige Energie umgesetzte Weisheit, und so muß man den Märtyrertod Jesu deuten. Darum wollte Jesus an die Messiastradition anknüpfen, die gesetzgehende Gewalt erringen und ein neues Reich auf dem Prinzip der Gütergemeinschaft errichten. Daß er dafür den Tod erlitt, stempelt ihn anch zum Helden. Die Religion verwies er in das Geheimnis des Gewissens, für die Güter forderte er Gemeinschaft, für das religiöse Gefühl Ahgeschiedenheit und Individnalismus. Christus war ein Genie. Die Untergrabung der religiösen Knechtschaft war ihm ein Mittel, das Menschenglück dnrch Institutionen sicher zu stellen; der Grundpfeiler seiner Lehre war die Verachtung des Privateigentums und der Hymnus auf die Gütergemeinschaft. Plato bedrohte die Tyrannen mit den härtesten Strafen im Jenseits, aher er lieferte ihnen das Volk ans, Jesus entwand den Tyrannen den Besitz und damit die Macht. Das Volk sollte durch eine kurze Periode der ordnenden Messiasherrschaft gehen, um seine Geschicke dann selbst zu leiten. I. Korinther 15, 24.

Welch' ein Zwerg der Grieche, welcher Titan der Jude! Jesns war ein großer Denker, der in wenigen Worten mehr Belehrung bot, als die Griechen in Büchern, aber darum doch anch ein hochgebildeter Mann, dessen knappe Erzählungen an wortsparender Schönheit nichts zn wünschen ührig lassen. Er war einer jener wenigen Denker, die sich das Gemeingut der menschlichen Rasse, den gesunden Menschenverstand, bewahrt hahen, nnd darum von Schwätzern gering geachtet werden. Das Wissen hat ihm nicht gefehlt, aber er hat es nicht nm den Preis des gesnnden Urteils erworben.

Die Anfgahe, die ich den Philosophen znnächst stelle, ist, die menschliche Gesellschaft von der Krankheit der ihr anfgezwnngenen Religionen zn heilen, was nur so geschehen kann, daß man schont, was erträglich, nnd nicht schon veraltet ist; und diese Heilnng können nicht die Theologen bringen, deren Interesse mit der Aufrechterhaltung der rückständigsten Einrichtnngen nnd Lehren verknüpft ist. Es ist darum fehlerhaft, wenn man die Lösnng des religiösen Prohlems in die Hände der Theologen und solcher Personen legt, die aus der Religion einen Lehenserwerb machen. Pfarrer Diestel gibt zu, daß der Anteil des Volkes an der Kirchenlehre ein relativ geringer sei, doch sei das ganze Lehen des Volkes von religiösen Empfindungen und Motiven, ja selbst von religiösen Vorstellungen durchsetzt. Dieser religiöse Sinn sei nichts Festes, etwas Fließendes, aher er wurzle im Bewußtsein

der Zusammengehörigkeit mit Gott und im Vertrauen auf ihn. Pfarrer Diestel gesteht im wesentlichen zu, daß der religiöse Sinn des Volkes mit Kirchengläubigkeit wenig oder nichts gemein hat. Das ist ja auch, was ich sage. Die Uniformierung, die Nivellierung der religiösen Vorstellungen und Neigungen kann nur der Tyrannei der Kirchen entspringen; was nicht aufgezwungen ist, ist in jedem Kopfe und in jedem Herzen etwas anderes. Das schildert Diestel durchaus sachgemäß. Es muß nicht einmal Theismus sein, wie er sagt, was eines Menschen Religion ausmacht.

Nach meinen Erfahrungen ist der ausgesprochene Atheismus Religion und zwar die beste Religion. Das ganze Leben verknüpft uns mit den Mitmenschen und webt an einem Bande, das weit besser hält als die Moral der Konfessionen. Die Atheisten sind durchweg bessere Menschen. Sie sind wahrhafter, pflichtgetreuer und auch enthaltsamer, soweit Enthaltsamkeit vernünftig ist. Der Glaube, dessen Wurzel in urvordenklicher Zeit der krasseste Aberglaube war, und der von Betrügern fortentwickelt und aufgezwungen wurde, ist überwunden und hat, insofern er ethische Wirkungen hervorbrachte, einem Verpflichtungsverhältnisse Platz gemacht, das wirklich adelt. Dagegen soll nicht behauptet werden, daß der Atheismus der Natur eines jeden entspricht und daß er jemals allgemeine Überzeugung werden müsse. So wenig wir je irrtumsfrei werden können, so wenig können wir je von theistischen Vorstellungen und Motiven alle und ganz frei werden. Aber was Christus schon vermochte, das müssen wir heute auch vermögen, die Menschheit von den religiösen Formen und Gebräuchen, von der Äußerung religiöser Empfindungen frei, das Priestertum entbehrlich zu machen. Das sucht der Bahaismus für die mohammedanische Welt, Implakabilis (Seite 460) für die christliche Welt zn leisten. Was Implakabilis betrifft, so überläßt er die Jenseitsvorstellungen und den Verkehr mit Gott dem Einzelnen, und er sucht jede Gemeinsamkeit zu unterdrücken, wie es auch Jesus getan hat. „Wenn du betest, schließe dich in deine Kammer ein, wo dich niemand sieht." Tiefsinniger kann der Monismus nicht in die Wege geleitet werden. Der Philosoph kann nur das sukzessive Erlöschen der religiösen Vorstellungen und Triebe und deren allmähliches Zurücktreten hinter rein ethische Motive anstreben. Darin liegt der große Irrtum Häckels, daß er den Wert der Person Christi und seiner Lehre für eine große Anzahl von Menschen und für die Jugenderziehung unterschätzt und daß er von beiden eine nur sehr oberflächliche Kenntnis besitzt. Der Häckelsche Monismus kann für die Verdrängung der Konfessionen, die so notwendig wäre, nichts leisten.

Nachschrift der Redaktion.

Wir gewähren der vorstehenden Replik aus prinzipiellem Grunde Aufnahme, obwohl sie, unbeschadet mancher beachtenswerten Gedanken, infolge ihrer wissenschaftlich anfechtbaren Methode und ihrer vielen Übertreibungen keinen vollen Anspruch darauf hat. Paradoxien können methodisch nützlich wirken, falls sie in wohlwollender, womöglich humorvoller Weise vorgeführt werden; aber Sätze wie: „Wer theologische Studien durchgemacht hat, wird dieser Aufgabe — die Menschen vom (platonisch-eschatologischen) Aberwitz zu heilen (S. 178) — schwerlich gewachsen sein", grenzen an Beleidigung. Zur Entschuldigung mag dem H. Verf. das mit psychischen Explosivstoffen geladene Spannungsverhältnis dienen, wie es zwischen Theologie und Wissenschaft in katholischer Atmosphäre gegenwärtig besteht: insofern ist seine Auslassung ungewollt selbst ein Beitrag zur Religionspsychologie. Die evangelische Theologie steht dermalen in so hoher Blüte, daß zahlreiche Philologen und Historiker sich mit größter Sympathie an ihrer Arbeit beteiligen und dabei von ihr willkommen geheißen werden. Je genauere Einblicke man aber in diese ernste und gediegene Arbeit gewinnt, deren Gesamtheit zu übersehen und ins Detail zu verfolgen dem Einzelnen kaum mehr möglich ist, desto bescheidener wird man in zusammenfassenden und definitiven Urteilen über solche schwierigen Probleme wie die Person Jesu, seine eigentlichen Motive und Ziele, die Beziehungen des Griechentums zum Urchristentum und ähnliches. Wenn, wie der H. Verf. es zu wünschen scheint, die Theologie und die Kirche ganz verschwände, so würden solche extremen und oberflächlichen Behauptungen, wie diese Replik sie zu Tage fördert, ins Kraut schießen und der Kontrast zwischen altem und neuem Glauben noch viel krasser werden, als er ist; neben lasziver Verachtung und geistloser Indifferenz gegenüber aller religiösen Autorität würde der krudeste Aberglaube und der unbelehrbarste Obskurantismus sein Haupt erheben. Auf Wunsch sind wir gern bereit, dem H. Verf., zumal er mit Dalman, Schwally u. a. schon vertraut zu sein scheint, eine zahlreiche Literatur zu nennen, aus der er sich über die Unhaltbarkeit seiner Stellungnahme belehren kann. Auch wäre eine fernere Erörterung über einzelne der angeregten Fragen erwünscht, z. B. über Wahrheit und Irrtum im Euhemerismus, über Babismus und Behaismus, über Atheismus als esoterische Adeptenreligion und Theismus als Laientheologie, über platonischen und urchristlichen Kommunismus, über das Recht der Umwertung religiöser und philosophischer Sprachwerte. Es dürfte sich herausstellen, wie weit gewisse begriffliche Differenzierungen, historische Urteile, paradoxe Ideale bedingt sind, nicht bloß durch Volkstum und Sprachgewohnheit, durch individuelle Motive, erziehliche Einflüsse und Denkgewohnheit, sondern, was das Erschwerendste ist, durch das psychologische Gesetz der Wechselwirkung zwischen der Auswahl der Tatsachen, auf die wir unser Urteil gründen, und der Wahl der Worte, in die wir es kleiden; beide Faktoren sind nämlich wiederum subjektiv, durch den Willen, bedingt.

Aus der Literatur.

Lourdes. Historisch-kritische Darstellung der Erscheinungen und Heilungen. Von Georges Bertrin. Frei nach dem Französischen vom Prof. Dr. Cron. Straßburg, Verlag von F. X. Le Roux & Cie., 1908. Kl. 8°, XVI, 336 S. Preis 2 M.

Die Übersetzung des Werkes, das in der Ursprache einen großen Erfolg erzielt hat und das Jubeljahr der Unbefleckten Empfängnis verherrlichen half, ist in einem Jahre erschienen, das in der Geschichte der Religionspsychologie, vielleicht noch mehr der Religionspsychopathologie einen gewaltigen Markstein bildet — in das fünfzigste Jubeljahr der Erscheinungen in Lourdes. Welch eine Fülle von echter Frömmigkeit, von ergebenem Gottvertrauen, von religiöser Schwärmerei, von fanatischer Glaubenswut, von einfältiger Bigotterie, von Hysterie und den mannigfachsten Formen psychischer Krankheit an der Gawe sich ein Stelldichein gegeben hat, davon gibt die Lektüre des Buches nur einen schwachen Abglanz.

Der Waschzettel versichert, daß es vom wissenschaftlichen Standpunkte aus die beste Schrift über den viel besuchten Wallfahrtsort sei, die Vorrede erklärt, daß dieses Buch ohne Vorurteil geschrieben sei. Aber wenn man es durchliest, bleibt man keinen Augenblick darüber im Zweifel, wo der Verfasser hinauswollte, und daß er zum Schlusse, wie mancher Kliniker bei der Sektion, befriedigt sagen konnte: „Wir haben gefunden, was wir gesucht haben.“ Gern mag zugegeben werden, daß er die ernsteste Absicht hatte, objektiv zu bleiben. Aber die Objektivität, die dies Buch atmet, ist doch eine andere, als sie von der Wissenschaft, die in ihm nicht auf das allerbeste fortkommt, verlangt wird. Dazu braucht man sich nur die Rolle vor Augen zu halten, die die Skeptiker und Gelehrten, die sich nicht ohne weiteres von der Realität der Wunder überzeugen konnten, in diesem Buche spielen. Allzugroße Klugheit beschwert sie alle nicht, sie erfreuen sich meist eines ziemlich spärlichen Charakters, sie scheuen kein Mittel, um ihr Ziel zu erreichen, mit der Wahrheit nehmen sie es in der Stunde der Gefahr nicht allzu genau und im geeigneten Augenblicke drücken sie sich in kläglicher Weise. Dafür wird ihnen aber auch ihr Recht. Die wundergläubigen Leute, alles Männer von echtem Schrot und Korn, von lauterstem Charakter und glänzendster Klugheit, lassen sie in allen Debatten auf das Niederschmetterndste abfallen, in der Dialektik erweisen sich jene als ziemlich hilflos, sie blamieren sich recht erklecklich und werden zum Schlusse gezwungen, sich in das Dunkel ihrer alleswissenwollenden, doch so leistungsunfähigen Wissenschaft zurückzuziehen. In dieser Beziehung ist das Buch typisch für viele ähnliche Bücher, und das bedingt bei dem populären Tone, in dem es geschrieben ist, auch seine Gefährlichkeit: das Volk, das ja immer eine tiefe Abneigung dagegen hat, über solche mystische Dinge aufgeklärt zu werden, liest mit Wonne die Behandlung der schändlichen Gesellen, die ihm seinen Wunderglauben nehmen wollen.

Doppelt kommt hier die Psychopathologie dem Wunder ins Revier. Schon von vielen Laien ist die Frage aufgeworfen worden, ob die Erscheinungen der Bernadette Sinnestäuschungen waren oder nicht. Zur Beantwortung der Frage, ob sie eine kleine Hysterika war, langt das beigebrachte Material sicher nicht. Lebte sie doch in einer Zeit, in der Neurologie und Psychiatrie in den Kinderschuhen steckten, fehlt es doch (wenigstens im Buche) ganz an einer körperlichen Untersuchung und einer auch nur halbwegs genügenden psychischen Exploration. An dieser Stelle über die Natur jener „Verzückungen“ und ihren krankhaften Ursprung zu sprechen, würde zu weit führen. Nur gegen die Art und Weise muß vom psychiatrischen Standpunkte aus protestiert werden, in der der Verfasser den Beweis dafür zu erbringen sucht, daß es sich nicht um Halluzinationen gehandelt habe. Zu diesem Zwecke fördert er eine Psychiatrie zu Tage, die wohl mit dem, was er beweisen will, nicht aber mit den klinischen Erfahrungen im Einklange steht. Wenn er behauptet, die Halluzinanten hätten kein scharfes Gedächtnis, die

Halluzinationen träten bei Halluzinanten nur unter bestimmten Voraussetzungen und Bedingungen auf, ihre Gesichte seien ganz verschwommen und unbestimmt, während sie halluzinierten, sei ihre Tätigkeit für alles andere lahm gelegt, sie sprächen oder schrieben nur verworren und in unzusammenhängenden Gedanken und Einfällen, der Verstand müsse bei Halluzinanten für immer leiden usw. usw., so sind das theoretisch konstruierte Annahmen, denen aber die Psychiatrie ihr Plazet nicht geben kann.

Noch ungenügender vom kritischen Standpunkte aus sind die Wunder, die später in Lourdes gewirkt worden sein sollen, beleuchtet worden. Was in den Wundern, die hier geschehen sein sollen, in erster Linie mitgewirkt hat, das ist ja eine pathologische Artung der Psyche, als deren Verkörperung wieder die Hysterie angesehen werden kann. Sie spukt in den Krankengeschichten auch dort, wo der Verfasser sie nicht erwähnt: Ihr bester Vertreter ist der Postschaffner Gabriel Gargant mit seiner wundervollen, auf der Grundlage eines Unfalls erwachsenen hysterischen Lähmung. Die Hysterie und alles, was mit ihr zusammenhängt, ist allerdings in diesem Buche nicht wohlgelitten. Kommt doch der Verfasser sogar zu dem Schlusse, daß „von einer eigentlichen Autosuggestion in Lourdes nicht die Rede sein könne." Und das in Lourdes, wo die religiöse Glaubenskraft, wo das Vertrauen auf göttliche Wunder ihre Macht entfalteten, gegen die die Suggestion der berühmtesten Ärzte nur ein Kinderspiel ist.

Alles das, was von der Jungfrau von Lourdes geheilt worden ist, kann ja sicherlich nicht auf das Konto der Suggestion gesetzt werden. Nur tritt hierbei dafür kompensierend die Autosuggestion der Untersucher und Beschauer ein. Die neueren Untersuchungen über die Psychologie der Zeugenaussage haben ja gezeigt, welch enormen Selbsttäuschungen auch bei dem besten Willen, auch bei den nüchternsten und objektivsten Menschen unterlaufen. Tritt dazu noch die Gläubigkeit des an objektive Beobachtungen nicht gewöhnten Laien, die sehnlich auf ein Wunder wartet, so werden auch dort Heilungen vorgegaukelt, wo nicht die leiseste Absicht vorliegt, die Wahrheit zu entstellen. Daß selbst die Beobachtungen mancher Ärzte leicht getrübt und entstellt werden, wenn bei ihnen die Gabe des unbefangenen wissenschaftlichen Beobachtens durch religiöse Gutgläubigkeit ersetzt wird, das hat sich noch zur Genüge bei der Ausstellung des heiligen Rockes in Trier 1891 gezeigt.

Wenn die frivole Wissenschaft sich auch nicht durch die Darlegungen dieses Buches bewegen lassen will, sich mit der Kraft des Wunders abzufinden, so wird das nicht im mindesten ändern, daß diese Wunder beim Volke noch immer Glauben finden werden. Und es mag neidlos zugegeben werden, daß jene sich glücklicher fühlen werden als die Wissenschaft, der es nicht vergönnt ist, selbst Wunder zu sehen. Aber man sollte wenigstens von ihr nicht verlangen, daß sie die wissenschaftliche Beweiskraft des Materials, wie es im Buche beigebracht wird, als genügend erachte.

Ich bin überzeugt, daß das Buch die größte Verbreitung finden wird.

Papst Pius X. schreibt in einem Briefe an den Verfasser, sein Werk werde eine mächtige Waffe zur Verteidigung und Verherrlichung der Religion sein.

Die Gewalten, denen die Leichtgläubigkeit und der Wunderglaube des Volkes lieber sind wie die Aufklärung, und die es nicht ungern sehen, daß Gott solche Wunder nur noch an den Kultusstätten der katholischen Kirche wirkt, werden dafür sorgen, daß diese Waffe in die Hände des Volkes kommt.

Mönkemöller, Hildesheim.

Vermischtes.

Aberglaube in Frankreich.

Hagelkörner mit dem Bildnis der Jungfrau Maria. Das Amtsblatt des Bischofs von Saint-Dié (die Semaine réligieuse de Saint Dié) bringt einen Bericht des Erzpriesters Vuillemin von Remiremont an seinen Bischof über den Fall von Hagelkörnern, auf denen das Bild der Jungfrau Maria zu sehen war. In einem Bericht, den der Metzer „Lorrain" vom 27. Juni, das französische Blatt des Bischofs Benzler, ausführlich wiedergibt, heißt es:

Am 20. Mai 1907 wurde in Remiremont die Statue der Jungfrau, genannt Notre-Dame du Trésor, im Auftrag des Papstes von dem Bischof gekrönt; eine große Prozession, die zur Feier dieses Ereignisses am 28. Mai stattfinden sollte, war von der Regierung verboten worden. Da entstand am 27. Mai um 6 Uhr, genau zu der Stunde der tags darauf geplanten Prozession, ein Gewitter, in dem Hagelkörner fielen, groß wie ein Hühnerei, auf denen ein Abdruck der Medaille zu sehen war, die zur Feier der Krönung der Jungfrau ausgegeben worden war. Besonders merkwürdig ist noch, daß dieser Hagelschlag offenbar keinen Schaden anrichtete. Ein Ehepaar, so erzählt der Bericht, eilte in den Garten, besorgend ihr Gemüse sei vernichtet. „Aber wie waren sie erstaunt, als einerseits ihr Garten nicht gelitten hatte, andrerseits die Wege mit Schlossen bedeckt waren! Sie hoben einige auf und sahen darauf ganz deutlich das Bild der Notre-Dame du Trésor mit dem Jesukind, der Krone und dem Kleide." Erzpriester Vuillemin hat über seine „Hagelkörnermedaille", wie er sie nennt, Gutachten von Universitätsprofessoren, jedenfalls von klerikalen, eingezogen. Pierre Duhem, Professor der Physik an der Faculté des sciences in Bordeaux und korrespondierendes Mitglied des Institut de France, erklärt, daß keine „mechanische" Ursache anzunehmen ist, sondern das Ergebnis eines „intelligenten Willens". Welches ist nun dieser intelligente Wille? fragt der Erzpriester. Ist er menschlich, teuflisch oder göttlich? Ein Schwindler konnte das Gewitter nicht vorausahnen, konnte daher auch nicht von ihm im voraus fabrizierte „Hagelkornmedaillen" auf die Menge in Remiremont, Saint-Etienne und Saint-Nabon fallen lassen oder unter die gefallenen Schlossen mischen. Der Teufel kommt auch nicht in Frage; denn niemand kann dem Teufel zumuten, daß er eine Tat verrichte, die die heilige Jungfrau verherrlicht. Also ist die Ursache weder menschlich noch teuflisch, sondern göttlich. „Hier ist der Finger Gottes." Daher unterbreitet Erzpriester Vuillemin voll Vertrauen das Ergebnis seiner Untersuchungen seinem Bischof zur Beurteilung. Die wunderbaren Hagelkornmedaillen freilich sind längst geschmolzen, aber Erzpriester Vuillemin kann auf das Zeugnis von 32 Männern, 64 Frauen und 11 Kindern hinweisen, die eidlich bezeugten, daß sie das Bild der Notre-Dame du Trésor auf den Schlossen gesehen haben, die sie in den Händen und vor Augen hatten. (Tägliche Rundschau.)

Für die Redaktion verantwortlich Dr. Johannes Bresler in Lublinitz (Oberschlesien).
Verlag von Carl Marhold Verlagsbuchhandlung in Halle a. S.
Heynemann'sche Buchdruckerei (Gebr. Wolff), Halle a. S.

Band II — Heft 6.

Zeitschrift für Religionspsychologie.

Grenzfragen der Theologie und Medizin.

Unter Mitwirkung

von

Prof. Dr. phil. Th. Achelis (Bremen), Dr. med. I. Bloch, Spezialarzt für Sexualpathologie (Berlin), Pastor Buschmann, Vorsteher des Magdalenenstifts (Teltow b. Berlin), Prof. Dr. phil. Clasen (Flensburg), o. Prof. D. theol. Dr. phil. Dorner (Königsberg i. Pr.), Kgl. Strafanstaltspfarrer Fliedberg (Luckau, N.-Lausitz), Privatdozent Dr. phil. Elsenhans (Heidelberg), Prof. Dr. med. S. Freud, Nervenarzt (Wien), Dr. med. M. Friedmann, Nervenarzt (Mannheim), Privatdoz. d. Psychologie Dr. med. et phil. W. Hellpach (Karlsruhe), Professor Dr. phil. Arn. Kowalewski (Königsberg i. Pr.), Licentiat Lehmann, Pfarrer (Elgersburg), Geh. Rat Prof. Dr. jur. von Liszt (Berlin), Dr. med. L. Löwenfeld, Nervenarzt (München), o. Prof. D. theol. Dr. phil. E. W. Mayer (Straßburg, Els.), Dr. med. Mönkemöller, Oberarzt a. d. Prov.-Heil- und Pflegeanstalt (Hildesheim), Dr. med. Mohr, Nervenarzt (Coblenz), Oberarzt Dr. Marchand (Ahrweiler), Dr. med. Moll, Nervenarzt (Berlin), Dr. med. Muthmann, Nervenarzt (Nassau), Med.-Rat Dr. P. Näcke (Hubertusburg), Heilanstalts-Pfarrer Joh. Naumann (Hubertusburg bei Oschatz, Kgr. Sachsen), Priv.-Doz. Lic. Niebergall (Heidelberg), Prof. Dr. med. Pagel (Berlin), Pfarrer Dr. phil. Rittelmeyer (Nürnberg), Dr. med. Roemer (Illenau), Dr. theol. et phil. Scherer, Privatdoz. d. Philos. (Würzburg), Prof. Dr. phil. Schian (Gießen), Chefarzt Dr. H. Schnitzer (Stettin), Oberarzt Dr. Schott (Weinsberg), Prov.-Erziehungsanst.-Direktor Seiffert (Straußberg, Mark), Stadt-Schulrat Dr. Sickinger (Mannheim), o. Prof. Dr. med. et phil. Robert Sommer (Gießen), Dr. med. Stadelmann, Nervenarzt (Dresden), Oberlehrer Dr. phil. Weidel (Magdeburg), o. Prof. Dr. theol. Dr. phil. Wobbermin (Breslau), Privatdozent der Philosophie Dr. phil. et med. A. Wreschner (Zürich), Staatsanwalt Dr. E. Wulffen (Dresden).

Theologischer Herausgeber
Prof. D. Dr. Georg Runze,
Groß-Lichterfelde b. Berlin.

Ärztlicher Herausgeber
Oberarzt Dr. Joh. Bresler,
Lublinitz (Schlesien).

Halle a. S.
Carl Marhold Verlagsbuchhandlung
1908.

Band II. Zeitschrift **Heft 6.**
für
Religionspsychologie.
Grenzfragen der Theologie und Medizin.
Unter Mitwirkung hervorragender Fachmänner:

Theologischer Herausgeber
Prof. D. Dr. **Georg Runze,**
Groß-Lichterfelde b. Berlin.

Ärztlicher Herausgeber
Oberarzt Dr. **Joh. Bresler,**
Lublinitz (Schlesien).

Verlag und Expedition: Carl Marhold Verlagsbuchhandlung in Halle a. S.

Erscheint monatlich in Stärke von 2—3 Bogen 8°. Preis pro Jahrgang 10 Mark. Zuschriften für die Redaktion sind zu richten an Oberarzt Dr. Bresler in Lublinitz (Schlesien) oder an Prof. Runze, Großlichterfelde, Geibelstraße 6. Anfragen betreffend Inserate und Beilagen wolle man richten an die Verlagsbuchhandlung Carl Marhold in Halle a. S.

Ist die Religionspsychologie eine besondere Wissenschaft?

Von Prof. D. Dr. **Georg Runze.**

Über den ersten Jahrgang unserer Zeitschrift hat Prof. Ritschl in der Theologischen Literaturzeitung (1908, Nr. 18) soeben ein Referat gebracht, das nicht nur im ganzen von weitblickendem Verständnis für die Ziele der Religionspsychologie Zeugnis ablegt, sondern manchen besonderen Fragen und Bedenken Ausdruck gibt, die in der Natur der Sache begründet sind. Der Eindruck, den der für religionspsycho logische Probleme Interessierte daraus empfängt, verstärkt sich, wenn man an die von Professor Dorner in unserer Zeitschrift vor Jahresfrist (I, 5) unter dem Titel „Über die Begrenzung der psychologischen Methode der Religionsforschung" geltend gemachten Forderungen sich erinnert. Dorner meint, es gebe keine besondere Psychologie der Religion, sondern es seien „die überall für das psychologische Gebiet geltenden Gesetze, die auch das religiöse Leben, soweit es als ein psychologischer Vorgang beurteilt wird, mit bestimmen". Wirklich psychologisch bedingt seien in der Religion nur die verschiedenen Modifikationen, unter denen die Frömmigkeit, sei es individualpsychologisch, sei es völkerpsychologisch und historisch, in die Erscheinung trete; das Wesen der Frömmigkeit selbst könne nur teleo-

logisch begriffen werden, indem man sie, sei es mehr ethisch, sei es mehr metaphysisch, als eine anf Vernünftigkeit und Allgemeinheit Anspruch habende, der idealen Bestimmung des Menschon entsprechende typische Zweckbestimmtheit seines Wesens anerkenne, die sich als normatives Ideal innerhalb der Geschichte fortschreitend vorwirkliche. Dieses vernünftige Ideal der Religion sei eine immanent treibende Kraft, die sich auf bloß kausal-psychologischem Wege nicht erklären lasse, sondern einem objektiven Bewußtseinsinhalt, einem konstanten Gedankenkorrelat entsprechen müsse, dessen an nnd für sich seiende überzeitliche Wahrheit immor klarer erkannt worden könne, und dessen innere Bestimmtheiten sich in einer wiederum typischen Mannigfaltigkeit von Religionsformen, teils simultan, teils sukzessiv, in Knltgebränchen, Mythen und Dogmen wie in kirchlichen Organisationen, phänomenologisch ausbreiten und vorvollkommnen. Bei diesem an sich normativen Entwicklungsprozeß läuft aber vieles mit unter, was der Idee nicht entspricht, vieles, was bloß zufällig, durch das Milieu bedingt ist, vieles, was lediglich dem individuellen Charakter der Einzelnen, dem nationalen dor Völker, dor Subjektivität des dentenden Bewußtseins entstammt. Diese zeiträumlich-zufällige Art, „wie sich die Teleologie der Religion durchsetzt", also die das eigentliche religiöse Leben bloß modifizierenden Bosonderheiten, seien die einzige Rechtfertigung für ein apart religionspsychologisches Verfahren, das dann freilich zu einem psycho-physischen erweitert werden müsse; denn es käme nicht bloß darauf an, sich in den seelischen Zustand derer zu versetzen, die die geschichtlich gegebene Religionsform vertreten, sondern man hätte auch die physischen Einflüsse, die dem Nervenleben, der Rasse, dem Klima, der Naturumgebung entstammen. als Koeffizienton jener akzidentellen Besonderheiten zu berücksichtigen.

In den Hauptpunkten darf ich zu Dorners Auffassung vom Wesen der Religion nnd zn seiner Behauptung, daß sie auf bloß psychologischem Wege nicht erklärt werden kann, meine Zustimmung aussprechen. Die Differenzen zwischen unseren Theorien, wie sie Dorner in einer eingehenden Besprechnng meiner Religionsphilosophie s. Zt. in der Deutschen Literaturzeitnng erörtert hat, rednzieren sich anf ein Geringes, sobald meine Forderung beachtet wird, das Prinzip der Arbeitsteilnng und tnnlichster Beschränkung auch für diese Wissenschaft geltend zu machen, damit nicht der früher von theologischer wie außertheologischer Seite oft gehörte Vorwurf wiederkehre, die Religionsphilosophie sei eigentlich keine Wissenschaft, ihr Stoff verteile sich unschwer auf Dogmatik, Apologetik, Ethik, Metaphysik und Re-

ligionsgeschichte. In der Begrenzung des Stoffes, die meine Religionsphilosophie vornimmt, ist mir zwar bisher niemand gefolgt, aber eine Ermunterung und Bestätigung, daß der eingeschlagene Weg der richtige war, sehe ich darin, daß Prof. E. W. Mayer (der m. W. früher die ablehnende Haltung Albrecht Ritschls und anderer Theologen gegen eine aparte Religionsphilosophie teilte) in seinem Referat über das Buch in der „Theol. Literaturzeitung" (1903, Nr. 4) meiner Bestimmung der Aufgabe und des Begriffs dieser Wissenschaft rückhaltlos beigestimmt hat. Sie soll nichts weiter beanspruchen — dies aber mit allen methodischen Mitteln und mit gründlicher und sorgfältiger Berücksichtigung des sprachpsychologischen, religionsgeschichtlichen und religionsphilosophiehistorischen Materials —, als die Fragen zu beantworten: Was ist Religion? Wie entsteht und entwickelt sie sich? Welchen Wert hat sie für das Individuum und für die Gesellschaft? Diese dritte Frage hatte ich sogar einstweilen noch vertagt, weil die Erörterung der beiden anderen grundlegenden, zumal sie sonst meistens unter dem Gestrüpp aller möglichen historischen, apologetischen, dogmatischen, metaphysischen Zutaten sehr gelitten hatte, schon hinlänglich zu tun gab. Statt dessen schien mir besonders wichtig, auf Schritt und Tritt Rechenschaft zu geben von den erkenntnistheoretischen Normen, denen sich die religionsphilosophische Urteilsbildung einzuordnen hat, und von der sprachlichen, und zwar sowohl glottologischen wie glottoethischen, Bedingtheit, die der wissenschaftliche Erkenntnisprozeß, zumal auf dem so subjektiv gearteten Gebiete der religiösen Vorstellungswelt, auch wenn er es wollte, niemals ganz verleugnen kann. Leistet die Religionsphilosophie dies Wenige wirklich, so leistet sie der Glaubenslehre und der Religionsgeschichte unschätzbare Dienste; denn beide müssen, um nicht ihrer eigentlichen Aufgabe Kraft zu entziehen, die Orientierung — jene über den Begriff, diese über den Ursprung der Religion — voraussetzen. Hingegen soll sie auf Darlegung der Wahrheit religiöser Inhalte, so sehr dieser Zweck an sich notwendig und dem formalen und genetischen wertlich sogar überlegen ist, durchaus verzichten, weil die Erörterung der Wahrheiten des Glaubens — hierin weiche ich von Dorner ab — ausschließlich in die Dogmatik gehört, und ein System rein individueller religiöser Weltanschauung, wie solches aufzubauen nicht bloß Religionsstiftern, sondern auch Dissidenten und Eigenbrödlern unbenommen sein muß, wohl individualpsychologisch-biographisches, aber, solange die neue Religion nicht gestiftet ist, kein direktes wissenschaftliches Interesse bietet. Gewisse religiöse „Wahrheiten", etwa im Sinne Comtes oder Dührings, Häckels oder Nietzschos, sind Zukunftsmusik oder Phantasterei, oft

genung mit pathologischem Einschlag. Trotzdem soll man solche Ausgeburten des prophetischen Geistes, wofern sie ernst gemeint sind, nicht verachten, sondern als Objekte der beschreibenden wie der zergliedernden Individualpsychologie, ja als Glanzpunkt der „theoretischen Biographie", willkommen heißen, denn sie sind wertvolle Materialien für die Religionspsychologie und darum mittelbar auch für die Religionsphilosophie, von der jene eben eine Teilfunktion ist.

Nun entsteht aber die Frage, ob die Religionspsychologie sich darauf beschränken soll, als Ausschnitt der Religionsphilosophie zu fungieren. Hätte sie bloß Ursprung und Wesen der subjektiven Frömmigkeit zu ermitteln, dann stünde es um ihre besondere Aufgabe mißlich; denn diese Seite ihrer Obliegenheiten findet bereits in der Religionsphilosophie ihre Erledigung. Aber der Zweck, dem unsere Zeitschrift gewidmet ist, die Grenzfragen der Theologie und Medizin zu erörtern, trifft ja eben mit jenem vorher erwähnten pathologischen Erfahrungsgebiet zusammen, das insofern noch elementarer ist als die gesamten spezifischen Probleme der philosophischen Religionstheorie, als es dieser wertvolle Materialien liefert, ohne schon selbst theoretische Philosophie zu sein. Die Psychologie ist ein Gebiet für sich; sie ist sogar mehr Naturwissenschaft einer-, praktische Wissenschaft andrerseits, als sie Philosophie ist. Naturwissenschaft und Praxis sind aber in keiner Fakultätswissenschaft so eng verknüpft wie in der Medizin. Die Psychologie dient zwar allen praktischen Wissenschaften, der Pädagogik und der Jurisprudenz so gut wie der Pastoraltheologie, der Apologetik (als Kunstlehre der Verständigung über Zweifel am Glauben), der Missionskunde und der Diakonik. Zur Heilkunde aber und zur seelsorgerischen Praxis hat sie deshalb ein ganz besonders intimes Verhältnis, weil zu deren gemeinschaftlichem Ziel, der Erhaltung, Wiederherstellung und Förderung der mens sana in corpore sano — einem Ziel, das man wohl die allerwichtigste Angelegenheit des Menschenlebens nennen darf —, wiederum der treue Einblick in das Seelenleben des Einzelnen die wichtigste Vorbedingung ist. Diese praktische Seelenkunde ist noch keine Philosophie, aber sie kann und wird um so vollkommener sein, je mehr die psychologische Beobachtung Hand in Hand geht mit einem Bestreben, das auf theoretisches Verständnis für alles gerichtet ist, was die Wesensmerkmale und Entwicklungsbedingungen des psychischen Lebens betrifft.

In diesem Sachverhalt liegt die Rechtfertigung für eine besondere Religionspsychologie als Grenzwissenschaft zwischen Theologie und Medizin; und es ist erfreulich, daß Otto Ritschl den besonderen Zweck unserer Zeitschrift nicht bloß richtig erkannt hat, sondern, wie

es scheint, auch anerkennt. Ebenso daß, wie er unseren mitbeteiligten Medizinern es nachrühmt, gegenwärtig auch die Vertreter der Heilkunde darauf verzichten, das zarte und heilige Gebiet der Religion experimentell behandeln zu wollen.[1]) Hierauf beruht es m. E. auch, daß — was allerdings von einem zweiten Gebiete, dem der Erotik, ebenfalls gilt — die Religionspsychologie ein gewisses Recht hat, sich von der allgemeinen Psychologie ein wenig zu isolieren und eigene Wege einzuschlagen: auf Experimente können und wollen wir uns nicht einlassen. Daß die Psychologen von Fach einstweilen sich fernhalten (es haben doch einzelne namhafte Forscher, so einer der beiden Leiter der unten genannten Sektion, ihre Mitarbeit zugesagt), wird vielleicht für das Wachstum der noch jungen Wissenschaft gerade förderlich sein; getrennt marschieren, vereint schlagen.[2]) Die Geschichte der Wissenschaften zeigt, wie nicht selten neue Teilwissenschaften, anfangs mit tastender Unbestimmtheit, nach Selbstbetätigung streben, den Namen wechseln, mit anderen zusammenfließen, sich wieder isolieren und endlich ganz verschwinden oder zu Hauptdisziplinen sich auswachsen; auch hier gilt das Wort *πάντα ῥεῖ*. Wir Heutigen erleben das an der Religionspsychologie. Als ich auf das Wintersemester 1880/81 für mein theologisches Antrittskolleg in Berlin einen Kursus über den Ursprung der Religion und die Entstehung des Gottesglaubens gewählt hatte, waren manche entsetzt, die solch Thema heute für ganz unbedenklich halten würden. Und noch die Rezension meiner Monographie „Die Psychologie des Unsterblichkeitsglaubens und der Unsterblichkeitsleugnung“ (1894) in der Theol. Lit.-Ztg. (von Prof. Kattenbusch), so eingehend und zustimmend sie auch gehalten war, meinte mir doch den seltsamen Rat geben zu müssen, statt solches allgemein-religionspsychologischen Themas lieber irgendein besonderes Volkstum (nach Art Rohdes oder Schwallys) zur Bearbeitung zu wählen. Seitdem jetzt umfassende religionspsychologische Werke, wie das von James, existieren, kann unserer Disziplin das Recht der Sonderexistenz nicht mehr vorenthalten werden; aber so weit ist ihre Aufgabe noch nicht

[1]) Daß die meisten Mediziner Deterministen seien, wie Ritschl annimmt, ist m. E. schon lange nicht mehr zutreffend. Ich erinnere an die Abhandlung des Wiener Professors Adamkiewicz über „Die Großhirnrinde als Organ der Seele“ in den „Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens“ 1902, die eine der klarsten und treffendsten Verteidigungen der Willensfreiheit enthält.

[2]) Vielleicht erklärt es sich hieraus, daß in dem Programm der psychologischen Sektion des Internationalen Kongresses für Philosophie, der vom 31. August bis 5. Sept. soeben in Heidelberg getagt hat, die Religionspsychologie im engeren Sinne nicht vertreten war.

konsolidiert, daß man gut täte, ihr schon jetzt methodisch oder inhaltlich irgendwelche einschränkenden Fesseln anzulegen oder andere Richtlinien zu empfehlen als die Pflicht, jede dogmatische Voreingenommenheit, sei sie positiver oder negativer Art, zu bannen. Der im kirchlichen Sinne Ungläubigste soll wie der kirchlich Frömmste, der normale nnd gesunde Seelenzustand wie der krankhafte, gleiche Berücksichtigung finden; die Art ihrer Wertung aber muß eine nicht bloß sachkundige, sondern mit dem ernsten Streben nach erkenntnistheoretischer Selbstdisziplin verbunden sein. Im übrigen aber haben wir znnächst, schon um der Gefahr einer Versäumnis möglicher Bereicherungen vorznbeugen, alle Veranlassung, aus der Fülle einschlägiger Stoffe jede Gabe willkommen zu heißen: Genetisches und Ontologisches, Individuelles und Soziales, Biographisches und Völkerpsychologisches, Historisches nnd Statistisches, Kultisches nnd Mythisches oder Dogmatisches, Traumerfahrungen und suggestive Erlebnisse, Analyse der Affekte und der Überzeugungen, Wahnideen und Willensdefekte, Heroismus des Leidens und heroische Willensbetätigung, Kindespsychologie nnd Erotik, — alles was mit der Religion zusammenhängt, wofern nur der Faden nicht verloren wird, der in dem nnendlich vielfältig verschlungenen Irrgarten gesunder und krankhafter Erscheinungen zurechtfinden hilft: das Streben nach objektivem psychologischen Verständnis, und der Glaube, daß sich auch ohne Experimentalübnng kausale wie teleologische Gesetze des Seelenlebens finden lassen.

Den höheren Rang möchte ich hierbei immer solchen Untersnchungen zuerkennen, welche einen positiven praktischen Ertrag für die seelsorgerische wie ärztliche Seelenpflege abwerfen; aber anch wo das nicht der Fall ist, da wird jeder 'redliche Versuch rein theoretischer Forschung, ob er nun positiv oder negativ ausfalle, eine indirekte Verwertung für jenen Zweck ermöglichen. Der wissenschaftliche Zweck trägt inzwischen seinen Wert immer in sich selbst.

Zur Psychologie der Ekstase.

Von Dr. **Karl Weidel**, Magdeburg.

Von jeher haben ekstatisch-visionäre Zustände in der Geschichte der Religionen eine bedeutsame Rolle gespielt. Besonders mit den Höhepunkten religiöser Entwicklung scheinen sie fast untrennbar verbnnden zu sein: in den Anfangszeiten religiöser Bewegungen pflegt die religiöse Energie zumeist in derartigen Erscheinungen, die oft die

Tendenz zu einer Art epidemischer Verbreitung zeigen, anszustrahlen, und anch die Laufbahn so manches religiösen Heros wird dnrch eine sogen. Berufungsvision, in der er zu greifbarer Klarheit über seine Anfgabe kommt, inauguriert. Bei manchen bilden Visionen sogar ein beständiges Element ihrer ganzen religiösen Laufbahn.

Daß es sich hier um ganz eigenartige Erscheinnngen des *Seelenlebens* handelt, die also irgendwelchen psychischen Bedingungen unterliegen, ist keine Frage. Mag immerhin das religiöse Gefühl geneigt sein, bei Menschen von anerkannter religiöser Bedeutung grade in ihren ekstatischen Erlebnissen das nnmittelbare Hineinragen göttlicher Kräfte in ihr Leben zu erblicken, diese Zustände also als schlechthin übernatürliche und daher nicht weiter erklärbare Wirkungen transzendenter Kräfte zu betrachten: die Wissenschaft wird diese wie alle anderen Vorgänge der Wirklichkeit auf die diese Wirklichkeit konstituierenden Kräfte und Gesetze zurückzuführen suchen. So müssen sich auch die ekstatisch-visionären Zustände, so seltsam und befremdlich sie auch anmuten, da es sich bei ihnen um psychische Vorgänge handelt, auf bestimmte, wenn auch vielleicht individuell bedingte psychische Funktionen zurückführen lassen. Die wissenschaftliche Erklärung solcher Erscheinungen kann also keine andere als die psychologische sein, der ergänzend die pathologische überall da zur Seite zu treten hat, wo *begründeter* Verdacht vorliegt, daß die Grundlage für jene Vorgänge in einer krankhaften Veränderung des Zentralnervensystems zu snchen ist. Das ist aber durchaus nicht überall der Fall: denn es ist eine völlig haltlose petitio principii, alle unnormalen Erscheinnngen als krankhaft zu bezeichnen.

Wie überall, so haben wir auch hier von dem empirischen Tatbestande anszngehen. Dabei wird es sich empfehlen, sich auf solche Persönlichkeiten znm Zwecke der Untersuchung zu beschränken, deren Leben nns einigermaßen gesicherte Daten für eine psychologische Untersnchnng bietet. Um dem Leser zugleich die Möglichkeit einer Nachprüfnng zu erleichtern, wollen wir uns auf drei ekstatische Persönlichkeiten des Mittelalters beschränken, deren Lebensgeschichte uns der feinsinnige Kirchenhistoriker *Karl von Hase* erzählt hat. Es sind: Franz von Assissi (Leipzig, 1856), die Jungfrau von Orleans (2. A., Leipzig, 1861) und Katerina von Siena (Leipzig, 1864). Auf Grund von *Hases* eingehender Kritik der anf diesem Boden natürlich üppig wuchernden Legenden befinden wir uns hier auf einigermaßen gesichertem, geschichtlichem Grunde, können also diesen Biographien das nötige nnd ziemlich einwandsfreie Material für unsere psychologische Untersuchung entnehmen.

Unverkennbar ist zunächst die allgemeine geistige Physiognomie, der ganze geistige Habitus des typischen Ekstatikers. Es sind Menschen, deren geistiges Leben sich durchaus nur um ein Zentrum dreht; Menschen, in denen gewisse Vorstellungskomplexe, die ihnen besonders ans Herz gewachsen sind, die ihrer ganzen Gedankenwelt Inhalt und Richtung geben, die ihrer Gefühlswelt Farbe und Bestimmtheit verleihen, zu Zeiten so übermächtig in den Vordergrund des Bewußtseins rücken können, daß mit Notwendigkeit eine Art wachen Traumzustandes in ihnen entsteht. Das charakteristische Element jedes Traumerlebnisses ist grade auch dieses so ausschließliche Prävalieren einer bestimmten Vorstellungsgruppe, daß der übrige Inhalt des Bewußtseins und damit die Kritik des Gesamtbewußtseins gegenüber einem Teil oder einer Provinz ausgeschaltet wird. Einzig und allein diese meist unbewußt und unbeständig geübte Kritik unterscheidet den Zustand des Wachens vom bloßen Traum. Denn auch im Traum besteht, wie in jedem seelischen Geschehen, so paradox das auch klingen mag, eine gesetzliche Verknüpfung und Abfolge der Ereignisse, nur eben so, daß die einmal angesponnene und nun nach den Gesetzen der Ideenassoziation ablaufende Vorstellungsreihe ganz isoliert zum Bewußtsein kommt, also auch nicht durch den übrigen, den Umfang des Bewußtseins ausmachenden Schatz von Erfahrungen rektifiziert wird. Dies geschieht sofort beim Erwachen: der Widerspruch des im Traume Erlebten zu dem sonstigen, unzweifelhaft sicheren Erfahrungsbesitz wird deutlich und damit das vielleicht sehr intensive Erlebnis als bloßer Traum gekennzeichnet.

Im ekstatisch-visionären Erlebnis tritt also ein bestimmter Vorstellungs- und Gefühlskomplex, mit dem sich der betreffende Mensch — diese Voraussetzung ist ganz unausweichlich — vorher besonders intensiv beschäftigte, mit solcher Vehemenz und Ausschließlichkeit ins Bewußtsein, daß er, da aller andere Inhalt aus dem Bewußtsein wie ausgelöscht erscheint, geradezu Gegenständlichkeit für das Bewußtsein annimmt, ihm als etwas Fremdes, Äußeres, Greifbares, Sinnliches erscheint und gegenübertritt, also aus dem Innern nach Außen projiziert wird. Solche Zustände vermag auch jeder normale Mensch mit einigermaßen lebhafter Phantasie wenigstens annähernd zu erleben, wenn er im wachen Zustande ins „Träumen“ gerät, nur daß er, eben wegen der viel geringeren Intensität seines Gefühls- und Phantasielebens, sowie sein Gesamtbewußtsein wieder in Tätigkeit tritt, sich sofort zu „ermuntern“ vermag und das scheinbar ganz lebendige, greifbar deutliche, äußere Erlebnis als inneren, rein psychischen Vorgang wieder in sich hineinzieht, die Versuchung, es nach außen zu projizieren und zu ver-

gegenständlichen, unterdrückt. Bei dichterisch stark begabten Menschen vollends sind derartige Vorgänge gar nichts Ungewöhnliches. Für sie werden die Gebilde ihrer Phantasie häufig genug Realitäten, über die sie fast die Herrschaft verlieren, die ihr eigenes Leben zu leben scheinen. Von E. T. A. Hoffmann, dem genialsten Erzähler unserer romantischen Literaturperiode, wird berichtet, daß die grausigen Spukgestalten seiner Phantasie, die er mit besonderer Vorliebe und Kunst zeichnete, oft solche Lebendigkeit für ihn gewannen, daß er sich — er schuf meist des Nachts — oft selbst vor ihnen zu fürchten begann und seine Frau sich neben ihn setzen mußte, um ihn zu beruhigen und zu weiterem Schaffen zu befähigen. Ebenso vergaß der bekannte englische Dichter Dickens beim Schaffen zumeist vollständig, daß er es mit seinen eigenen Phantasiegestalten zu tun hatte: er sah seine Menschen vor sich und unterhielt sich aufs lebhafteste mit ihnen wie mit wirklich Anwesenden. Und von Goethe wird uns aus seiner Wertherzeit ähnliches berichtet, wie er noch im zweiten Teil seines Faust in der Szene, wo Faust die Helena vor dem Hofe erscheinen läßt, Faust völlig vergessen läßt, daß er es mit Spukgestalten der eigenen Phantasie zu tun habe.

In der religiösen Ekstase und Vision haben wir also nur eine ganz außerordentlich gesteigerte Form dieser an sich ganz gewöhnlichen und durchaus normalen psychischen Erscheinung des Traumzustandes zu sehen. Nur mit dem Unterschied, daß hier zumeist — nicht immer — die sonst immer eintretende Reaktion des Gesamtbewußtseins wegfällt und daher dem Ekstatiker nachträglich auch nicht der leiseste Zweifel an der wirklichen, äußeren Realität des Geschauten und Erlebten kommt. Das hat wohl einen doppelten Grund. Einmal liegt es gewiß an der ganz außergewöhnlichen Kraft und Intensität dieser seelischen Gefühlserlebnisse, der gegenüber eine rein verstandesmäßige Reflexion und Kritik überhaupt nicht aufzukommen vermag. Sodann aber spielen hier sicherlich physiologische Vorgänge mit. Unser Organismus ist eine psycho-physische Einheit. Die physischen Molekularvorgänge in Gehirn- und Nervenzentren und die rein intensiven psychischen Erlebnisse sind im Grunde der gleiche einheitliche Vorgang, nur eben das eine Mal sozusagen von außen gesehen, das andere Mal innerlich unmittelbar erlebt. Beide Seiten sind also in Wirklichkeit stets untrennbar verbunden: ihre Trennung ist nur eine für die Zwecke wissenschaftlicher Untersuchung notwendige, künstliche Abstraktion. Genau so also, wie der von außen kommenden Reizung der Sinnesnerven die psychische Empfindung parallel geht, muß auch mit dem inneren psychischen Erlebnis gleichzeitig ein entsprechender phy-

sischer Vorgang im Zentralnervensystem gegeben sein. Die Intensität beider Vorgänge aber muß natürlich in äquivalentem Verhältnis zueinander stehen. Dann aber kann man es verstehen, daß bei ganz außergewöhnlicher Intensität der psychischen Aktivität die parallelen physischen Vorgänge so lebhaft auftreten, als wenn sie durch bestimmte äußere Reize veranlaßt wären, daß sie also schließlich für das Bewußtsein von solchen äußerlich veranlaßten Reizungen der Sinnesnerven nicht mehr zu unterscheiden sind. In solchem Fall muß dann das durch die Energie der psychischen Aktivität allein geschaffene Erlebnis dem Bewußtsein mit der Wucht der äußeren Gegenständlichkeit und sinnlich greifbaren Wirklichkeit gegenübertreten.

Voraussetzung jeder Ekstase, die sich in dem visionären Erlebnis dann sozusagen verkörpert, ist also eine überaus starke Konzentration des seelischen Lebens und seine Fixierung auf einen Punkt. Katharina von Siena hat einmal selbst diesen seelischen Zustand beschrieben oder vielmehr in schriftstellerischer Einkleidung ihn sich von Gott folgendermaßen beschreiben lassen (Hase, S. 36 f.): „Dann findet sich das Gedächtnis nicht erfüllt von etwas anderem, als von mir (Gott), die erhobene Einsicht blickt auf den Gegenstand meiner Wahrheit, der Affekt, der Einsicht nachgehend, liebt und einigt sich mit dem, was das Auge des Geistes sieht. Alle die Seelenkräfte sind versammelt, vereint, versenkt in mir, daher der Körper das Gefühl verliert, so daß das Auge sehend nicht sieht (d. h. doch: für äußere Reize unzugänglich und unempfindlich wird), das Ohr hörend nicht hört, die Zunge redend nicht spricht, wenn nicht zuweilen wegen der Überfülle des Herzens ich erlaube, daß die Zunge spreche, um das Herz zu erleichtern und zum Ruhme meines Namens."

Diese Stelle ist noch dadurch besonders interessant, daß sie das Verschlossensein aller Sinnesfunktionen, nicht nur des Gesichts, gegenüber äußeren Reizen und ihr Aufgeschlossensein gegenüber der inneren psychischen Erregung erkennen läßt. Zumeist bleibt es darum auch nicht bei bloßen Visionen: auch die anderen Sinnesorgane nehmen an der allgemeinen Erregung teil, die Gestalten, die die Seele sinnlich sichtbar nach außen projiziert, reden und werden durch körperliche Berührung als greifbar wirklich empfunden. Sogar die am wenigsten objektiven Sinne des Geruchs und Geschmacks können aufs lebhafteste affiziert werden und so vollends die Wirklichkeit seines Erlebnisses für den Ekstatiker zu unangreifbarer Gewißheit erheben.

Daß die Objektivierung psychischer Erregung im Visionserlebnis letztlich nur von einem bestimmten Grade der Intensität jener Erregung abhängt und darum von dem Ekstatiker, der das unbeschreibliche

Glück solches Erlebnisses einmal erfahren, schließlich willkürlich, allein durch die Kraft seiner psychischen Energie herbeigezwungen werden kann, dafür ist wiederum Katerina von Siena ein klassisches Zeugnis (Hase, 15f., cf. Jungfrau von Orleans, S. 78). Sie berichtet selbst: „Was den Weg des Heils betrifft, hat mich nie weder Mann noch Weib belehrt, sondern allein der süße Bräutigam meiner Seele, teils durch Eingebung, teils durch klare Erscheinung mit mir sprechend... Anfangs sei das nur visionär in ihrem Innern geschehen (imaginaria), aber auch den äußeren Sinnen habe er sich kund getan, so daß sie seine Stimme mit dem leiblichen Ohr vernahm. Anfangs sei sie erschrocken, aber allmählich sei sie so traulich nnd sorglos mit ihm umgegangen, wie je zwei Menschen miteinander. Zuweilen habe er auch seine glorreiche Mutter mit sich gebracht, zuweilen den h. Dominikus, auch Maria Magdalena, den Evangelisten Johannes und den Apostel Paulus, bald einen, bald mehrere zusammen, wie es ihm gefiel. Doch gewöhnlich kam er allein, wie ein Freund zum Freunde, da lasen sie auch miteinander das Brevier nnd gingen in dem Zimmer hin und her, die Horen miteinander haltend, die Psalmen hersagend, wie das etwa zwei Kleriker zusammen tun. Wenn er sieht, daß sie müde wird, setzt er sich auf das Bänkchen in ihrer Zelle, und sie sitzt zu seinen Füßen ...., sie reden miteinander, bis die Klosterglocke zu den Matutinen ruft, dann spricht der süße Erlöser: geh' meine Tochter und schlafe nun."

Dieses und ähnliche Bekenntnisse lesen sich wie eine zart empfundene Novelle, und derartige Erlebnisse sind ja auch im Grunde nichts als Erzeugnisse einer lebhaft arbeitenden Phantasie, als Dichtungen eines frommen Gemüts, die sich mit dem ganzen Zauber nnd Schimmer der Wirklichkeit umkleiden. Die Phantasie gibt den Wünschen und Gedanken, die das Herz bewegen, die äußere Form nnd Gestalt, und zwar natürlich um so reicher und prächtiger, je lebendiger sie ist, je mehr man von einer dichterischen Begabung des betreffenden Menschen reden kann. Daher übertrifft z. B. Katerina von Siena die Jungfrau von Orleans bei weitem an Reichtum und Schönheit ihrer visionären Erlebnisse. Ist also eine außergewöhnliche Intensität und Konzentration des religiösen Gefühlslebens die Grundlage ekstatisch-visionärer Zustände, so erhalten sie ihre jeweilige Form durch die Tätigkeit der Phantasie. Diese ist hier geradezu von konstitutiver Bedeutung. Kritisch oder skeptisch gerichtete Naturen, Verstandesmenschen werden unfähig sein zu solchen Erlebnissen. Sie verlangen zu ihrer Entstehung eine dichterisch, d. h. gegenständlich schaffende Phantasie. Es ist daher auch kein Zufall, daß visionär veranlagte Persönlichkeiten

zumeist die Gabe bilderreicher Rede und künstlerischer Gestaltungskraft besaßen. Blättert man in den alttestamentlichen Propheten (in einer leidlich guten Übersetzung, wie sie unsere wissenschaftlichen Kommentare bieten), so weiß man oft nicht, was man mehr bewundern soll, die Wucht und das Pathos ihres religiösen Glaubens, der der ganzen Welt mannhaft gegenübertrat, oder die Schönheit des Rhythmus und den Bilderreichtum ihrer Reden. Und nicht anders ist es bei dem tiefsten unserer Mystiker, bei Meister Eckhart, dessen Prosa durchaus rhythmisch bewegt ist und von großer Sprachgewalt und dichterischer Gestaltungskraft zeugt.

Solch reiches Phantasieleben strahlt denn auch in den visionären Zuständen aus. Schon im sechsten Jahre (Hase, S. 3) erscheint der Katerina auf dem Heimwege der Heiland über der Dominikanerkirche von Siena in den Lüften. Und ihre an kirchlichen Bildern genährte Phantasie erblickt ihn sitzend „auf einem prächtigen Thron, mit hohenpriesterlichen Gewanden angetan, die dreifache Krone auf dem Haupte, mit ihm die Apostelfürsten Petrus und Paulus und der Evangelist Johannes.“ Gerne stellten ja die Maler die Mutter Gottes und den Heiland umgeben von einem Hofstaat von Heiligen dar. Und auch der weitere Inhalt dieser Vision ist ganz ihrer kindlichen Phantasie angemessen: „der Heiland wandte die Augen seiner Majestät auf sie mit liebevollem Lächeln, streckte die Rechte aus und machte das Kreuz über sie, wie Prälaten zu tun pflegen“. Charakteristisch aber für die Intensität schon dieses ersten, jugendlichen Erlebnisses ist, daß sie wie festgebannt mitten auf der Straße stehen bleibt, unbeweglich mit nach aufwärts gerichteten Augen, bis endlich der Bruder sie aus dieser tiefen Versunkenheit aufweckt, und sie ausruft: „O, wenn du sähest, was ich sehe, von so süßem Anschauen würdest du mich nicht verstören.“ Mit dieser Störung der psychischen Konzentration aber ist natürlich die Vision zu ihrem bitteren Schmerze sofort verschwunden.

Aus der Fülle ihrer späteren Visionen mag es genügen, zum Beweise der gestaltenden Kraft ihrer Phantasie ein paar herauszugreifen. So wird ihr das Meßopfer, dem sie stets mit besonderer Inbrunst beiwohnte und das ihr oft tagelang die einzige Nahrung bot, von der sie lebte (Hase, 40), zu einem Erde und Himmel umspannenden Drama, bei dem der zelebrierende Priester von Engeln bedient wird, der Altar sich in Feuer hüllt (unwillkürlich erinnert man sich da der großartigen Berufungsvision des Propheten Jesaja, Kap. 6), aus der Hostie ein himmlisches Kind sich erhebt und Engel- und Heiligenchöre aus der Höhe die heilige Handlung mit ihrem Gesange begleiten (Hase, 38). Oder der Himmelsherr erscheint am Ende des Karnevals, während

dessen sie einsam für sich betet, mit großem Gefolge: seiner Mutter Johannes, Paulus, Dominikus und David in ihrem engen Gemach, um sich in aller Form mit ihr zu verloben. Und wieder gestaltet ihre Phantasie das Erlebnis so lebendig und anschaulich, daß wir es vor uns sehen wie etwa auf Raffaels meisterhaftem Bilde der Verlobung Marias mit Joseph. Während David mit seinem Harfenspiel die Feier verschönt, legt die Himmelskönigin die rechte Hand Katerinas in die ihres Sohnes und dieser steckt ihr einen goldenen Ring mit einem von vier Perlen umgebenen Diamanten unter huldreich gewährenden Worten an ihren Finger. Und der sinnliche Eindruck dieser Vision erwies sich als so stark, daß Katerina, auch nachdem die Vision verschwunden war, von nun an zeitlebens den für alle anderen natürlich unsichtbaren Ring an ihrem Finger erblickte (Hase, 18 f.), genau so wie sie sich gewürdigt fühlte, die fünf Wundmale des Herrn unsichtbar, aber ihr beständig Schmerz bereitend, an ihrem Leibe zu tragen, die ihr in einer Vision durch fünf blutige Strahlen eingebrannt waren, die von den Wunden des Erlösers ausgingen und ihren Leib an den Händen und Füßen und am Herzen trafen — ein Erlebnis übrigens, das seinen Vorläufer in dem Leben des h. Franziskus hat (Hase, Katerina, S. 22 f., 30 f, Franziskus, S. 121 ff.). Auch ungeheuerliche und groteske Züge kann ihre Phantasie zu Zeiten zeigen und visionär verwirklichen: so, wenn die Gottesmutter sie an ihrer jungfräulichen Brust trinken läßt oder wenn der Erlöser ihr Verlangen nach dem heiligen Abendmahl stillt, indem er ihr seine Seitenwunde reicht, daß sie sich satt trinke an seinem Blut (Hase, 25, 29).

Wie es sich in diesem Falle offensichtlich um die Objektivierung kirchlicher Glaubensvorstellungen und religiöser Bilder handelt, so spiegelt sich überhaupt in allen Visionen die Gedanken- und Vorstellungswelt, in der die ekstatische Persönlichkeit lebt. Sie bedingt Inhalt und Form der Visionen. Diese enthalten nichts, was sich nicht psychologisch auf bestimmte Gedanken, Wünsche, Bilder, Gefühle des Visionärs zurückführen ließe. Es braucht sich dabei nicht immer um Elemente des psychischen Lebens zu handeln, die im wachen Bewußtsein eine Rolle spielen. Wie im Traum oft Erinnerungsvorstellungen, die längst unter die Schwelle des Bewußtseins gesunken waren und seit langem nicht mehr reproduziert wurden, d. h. so gut wie vergessen waren, plötzlich über die Schwelle des Bewußtseins treten, und wie solche plötzlichen „Einfälle“ auch im wachen Zustande durch irgendwelche, vielleicht unbemerkt bleibende Ideenassoziationen oft genug erlebt werden, so wird das Unbewußte, das ja den ständigen Hinter- und Untergrund unseres bewußten seelischen Lebens bildet

(wir denken nicht nnr, es wird auch in nns gedacht), im visionären Tranmzustande erst recht sich geltend machen. Gilt schon vom Wachen das Dichterwort: „Ach, wer hat es nicht erfahren, daß ein Wort, ein Ton, ein Duft, was vergessen war seit Jahren, wieder vor die Seele rnft?“, so erst recht da, wo die Seele die bewußte Kontrolle über den Ablauf der psychischen Prozesse verliert. Eben darnm wird es, weil in solchen Erlebnissen alte, oft dem Snbjekt selbst nicht mehr bewußte Erinnerungsbilder in Erscheinung treten können, nur in seltenen Fällen gelingen, die Genesis einer Vision rein psychologisch aufznzeigen. An der Tatsache der psychischen Genesis selbst ist darum nicht zu zweifeln, um so weniger, als diese Zurückführung in der Tat da, wo wir über das Seelenleben des Visionärs einigermaßen orientiert sind, oft einwandsfrei möglich ist. Bei der prinzipiellen Gleichheit der Erscheinungen steht aber natürlich ein Fall für alle, und die Unmöglichkeit einer psychologischen Erklärung im einzelnen Falle liegt nur an der Mangelhaftigkeit oder Dürftigkeit des uns zu Gebote stehenden Materials, nicht aber daran, daß die Ursachen der Vision andere als rein psychische wären.

So ist die visionäre Verlobung Katerinas mit Christus nichts als das Sichtbarwerden ihres schon früh getanen und mit aller Energie gegenüber dem Willen der eignen Familie festgehaltenen Gelübdes, als keusche Braut Christi zu leben. „Wisset...“, so erklärt sie ihren Eltern, „daß ich in meiner Kindheit das Gelübde der Jnngfräulichkeit getan habe, nicht kindisch, sondern nach langer Überlegnng und aus großer Ursache habe ich dem Erlöser der Welt versprochen nnd seiner glorreichen Mutter, nie einen Bräutigam außer ihm selbst anzunehmen.... Wollt ihr mich also m i t m e i n e m V e r l o b t e n im Hause dulden, so will ich ench allen gern wie bisher als Magd dienen, beschließt ihr aber, deshalb mich aus dem Hause zu weisen, so sei euch kund, mein Herz wird von seinem Vorsatz nicht abweichen, ich habe einen mächtigen nnd reichen Bräutigam, der mich nicht verlassen wird.“ (Hase, 7.) So konnten tausend andere Mädchen auch ihren Entschluß, Nonne zu werden, in Worte fassen: der kirchliche Sprachgebrauch gab diese Formeln an die Hand. Nur daß eben die religiöse Glut und lebendige Phantasie Katerinas die kalten, toten Formeln so mit Inhalt und Leben erfüllte, daß sie leibhaftige Gestalt annahmen nnd sich zur Wirklichkeit für sie verdichteten. Wie leidenschaftlich sie in dieser Vorstellung lebte, wie eigentlich sie sie nahm, und wie hier geradezu ein erotisches Element hineinspielt, das beweist am besten die Erzählung ihres Beichtvaters Raimund, „wie sie einmal vor Liebessehnsucht verschmachtend, ohne Schlaf, nicht mehr vom Lager auf-

stand nnd wie wahnsinnig seinen holden Namen nannte, oder in Ansrufungen ausbrach: „Süßester nnd geliebtester Jüngling, Sohn Gottes und der Jungfrau Maria! Du mein übergeliebtester Herr, ich erfrene mich an nichts mehr in diesem trüben Leben, ich suche nichts als dich, ich liebe nichts als dich, nnd was ich sonst noch geliebt habe nur wegen dir! Ach führe meine Seele ans diesem Kerker, aus diesem Leibe des Todes, was lässest dn mich wegen dieses geringen Leibes deine Umarmung entbehren.“ Und wie sie ihn „Süßer und verliebter Ritter“ anredet, so er sie „Liebste Tochter, süße Braut“. (Hase, 27.)

Es wäre geradezn verwnnderlich, wenn solche leidenschaftliche Erregung, die kaum für etwas anderes in der Seele noch Raum ließ, sich nicht in der Gestaltung einer visionären Wirklichkeit Luft gemacht hätte, und ebenso, wenn die Gedanken nnd Bilder, in denen das körperliche Triebleben gegen die Mißhandlung und Vergewaltigung, die sie ihm zuteil werden ließ (Hase, 11 bis 13, 39 u. ö.), revoltierte, sich ihr nicht gleichfalls zu dämonischen Gestalten nnd Einflüsterungen verkörpert hätten. Auch hier handelt es sich um ein vom normalen nnr durch die besondere Intensität sich abhebendes psychisches Geschehen. Jeder Mensch kann wohl Wünsche und Triebe, die in ihm aufsteigen nnd gegen die sein sittlicher Wille sich wehrt, wie etwas Objektives, ihm eigentlich Fremdes empfinden. So vernimmt Katerina die verlockende Stimme: „Was peinigst du dich vergeblich! Dn kannst das nicht so forttreiben, ohne dich selbst nmznbringen. Besser, dn läßt diese Torheit, bevor du ganz zugrunde gehst. Noch ist Zeit, dich der Welt zu erfreuen. Du bist jung und bald wird dein Leib seine Kraft wiedergewinnen. Lebe wie die andern Weiber, nimm dir einen Mann und bringe Kinder zur Welt, das menschliche Geschlecht zu mehren. Verlangst du Gott zu gefallen, waren nicht anch die heiligen Frauen vermählt! Siehe anf Sara, anf Rebecca, anf Lea, anf Rahel! Wozu willst du ein absonderliches Leben führen, das dn doch nicht durchführen kannst!“ Schlafend nnd wachend muß sie schändliche Worte hören nnd schmähliche, verführerische Bilder sehen, vor denen sie die Augen schließt; sie sieht sie dennoch. Sie schärft die Martern ihres Leibes. Es ist, als habe ihr Bräutigam sie verlassen. Endlich ist sie entschlossen, anch das geduldig hinznnehmen und spricht zu den Dämonen, die das Zimmer erfüllen: Es kommt mir nicht schwer an, ja es ist mir eine Lnst, diese Qnalen zn ertragen im Namen des Erlösers, so lang es seiner Majestät gefällt. Da verschwinden die Dämonen, auf Lichtstrahlen erscheint das Krenz, von dem Christus herab spricht: Meine Tochter Katerina, siehst dn, wieviel ich für dich ge-

litten habe! Falle es dir also nicht schwer, für mich zu dulden!" In einer folgenden Unterredung aber erklärt ihr Christus, er habe in ihrem Herzen gewohnt und nur darum hätten all die „schändlichen Dinge" ihre höchste Traurigkeit statt Gefallen erregt und hätte sie die Kraft gehabt, die von außen kommenden Angriffe (!) von ihrem Herzen abzuwehren. (Hase, 13 f.)

So wird der sittliche Kampf ihrer für das mittelalterliche Keuschheitsideal gewonnenen reinen Seele mit dem starken Triebleben eines kräftigen, gesunden Körpers (Hase, 41), der erst allmählich der ständigen Vergewaltigung erliegt, von ihrer Phantasie mit vollster Energie nach außen projiziert, mit einer Lebendigkeit und sinnlichen Anschaulichkeit, wie etwa auf einem der zahlreichen Bilder von den Versuchungen des heiligen Antonius. Und die Kirchenlehre, die ja ganz entschieden versucherische Gedanken auf Einflüsterungen des Satans zurückführte, die fast mit einem gewissen Wohlgefallen am Häßlichen das Walten der Dämonen ausmalte — man denke nur an manche Predigten und Bilder —, mußte solche Objektivierungen rein subjektiver Vorgänge bei Menschen mit leicht erregbarer und stark gegenständlicher Phantasie wie Katerina fast mit Notwendigkeit hervorrufen. Auch sonst werden ihr Bilder der religiösen Sprache leicht zu realer Wirklichkeit. Bekannt ist das prophetische Bild von dem steinernen Herzen Israels, das Gott durch ein fleischernes ersetzen wolle, oder das Bild für innigste Liebesgemeinschaft, das vom Vertauschen der Herzen redet. Katerina erlebt das wirklich: ihr himmlischer Bräutigam nimmt ihr Herz mit sich hinweg, und sie hat tagelang das deutliche Gefühl, kein Herz in der Brust zu tragen, bis endlich Christus ihr sein eignes, rotes, leuchtendes Herz in die Brust legt. (Hase, 19 f., 29) Und vorher hat sie das Bildwort des Psalms, daß der Herr denen nahe ist, die „zerbrochenen Herzens" sind, mit solcher sinnlichen Heftigkeit als Zerbersten ihres Herzens erlebt, daß sie stundenlang wie tot dalag, die Leichenfrauen schon ihr Werk begannen und die Nachbarinnen die Mutter und ihre Getreuen trösteten. (Hase, 20 f., 29 f.)

Es verlohnt sich, auch einmal ein dürftigeres Phantasieleben als das Katerinas zu belauschen. Das Leben und damit die Visionen der Jungfrau von Orleans beherrscht im Grunde nur eine einzige Idee: die Retterin Frankreichs von den verhaßten Engländern zu sein. Glühendster Patriotismus ist in ihr lebendig: er erfüllt ihre Seele so ganz, daß er ihrem anfangs ziemlich kindlichen und inhaltslosen visionären Verkehr mit der heiligen Katerina und Margarethe (Hase, 5) schließlich Inhalt und Ziel gibt. Sie selbst hat in dem Prozeß, der zu

ihrer Verbrennung auf dem Scheiterhaufen führte, das Bekenntnis abgelegt: „Ich habe die Heilige nur um drei Dinge gebeten: das erste, nach Frankreich zu gehen; das zweite, daß Gott den Franzosen helfe, das dritte, das Heil meiner Seele." Was Wunder, daß dieser glühende Wunsch schließlich sich selbst Gewährung schaffte, indem er ihr als Gebot von der Lippe ihrer Heiligen und des kriegerischen Erzengels Michael entgegentönte (Hase, 11): sie sei ein gutes Kind und solle ihrem König zu Hilfe ziehen. Diese eigenartige Synthese von hingebender Frömmigkeit und glühendem Patriotismus bei Johanna läßt sich psychologisch recht wohl verstehen. Sie selbst hat sich auf eine alte Weissagung berufen: „Daß Frankreich zugrunde gehen solle durch ein Weib und wieder hergestellt werden durch eine Jungfrau von den Grenzen Lothringens" (Hase, 12 f.). Jedes patriotisch empfindende Gemüt mußte damals geneigt sein, die erste Hälfte dieser bekannten Weissagung auf die Königin-Mutter Isabella zu beziehen, die Frankreich ins Verderben gestürzt hatte. Im Gemüte Johannas gewann auch die zweite Hälfte Sinn und Bedeutung: nach anfänglichem Sträuben, in dem nur zu natürlich die angeborene weibliche Schüchternheit und das Zurückbeben vor der so unweiblichen Aufgabe, zu der doch wieder das Herz sie drängte, zu Worte kommen (Hase, 11, 88), hat sie ihre große geschichtliche Aufgabe mit größter Energie ergriffen: „Ich muß zum Dauphin, denn niemand sonst in der Welt kann ihm helfen. Ich säße lieber daheim bei meiner armen Mutter und spänne, aber der Himmelskönig hat mir diese Sendung vertraut, um Mittfasten muß ich beim Könige sein, sollte ich mir die Beine bis auf die Knie ablaufen" (Hase, 12). Und auch der Glaube, den sie mit ihrer Zeit teilte, mußte jene Vereinigung von Frömmigkeit und Patriotismus veranlassen, „daß Frankreich, das königliche Frankreich, das Reich Christi sei, seine Feinde die Feinde Gottes" (Hase, 91) — ein Glaube, in dem die alttestamentliche Vorstellung vom Volke Gottes und von Jahwe als dem Herrn der Heerscharen dieses Volkes wieder lebendig wurde.

Von den übrigen Visionen Johannas sei in diesem Zusammenhange nur auf eine einzige noch hingewiesen, weil sie insofern besonders interessant ist, als sie zeigt, daß sie ihre psychische Quelle zwar in lebhaftesten Wünschen Johannas hat, daß aber ihre Phantasie nicht stark und lebendig genug war, sich für eine bestimmte Möglichkeit zu entscheiden und sie in der Vision zu objektivieren. Als man sie während des Prozesses fragte, wie sie sich seinen Ausgang dächte, antwortete sie: „Die heilige Katharina hat mir verkündet, daß mir geholfen werden wird, ich weiß nicht, ob durch Befreiung aus dem Gefängnisse, oder ob beim Urteilsspruche sich ein Getümmel er-

heben wird, das zu meiner Befreiung dient; ich denke, das eine oder das andere wird es sein. Mehrmals haben mir die beiden Heiligen gesagt, ich würde befreit werden durch einen großen Sieg. Weiter sagten sie: Nimm alles geduldig hin, gräme dich nicht um dein Märtyrertum, du wirst dadurch endlich eingehen ins Paradies." „Ich verstehe", fügte sie hinzu, „unter meinem Märtyrertum den Kummer und das Elend, welche ich im Gefängnis erdulde, und weiß nicht, ob mir noch größeres Leiden bevorsteht, aber ich stelle das Gott anheim" (Hase, 59). So bleibt sie über diesen Punkt in Unsicherheit und wechselnder Stimmung unterworfen. Der Grund liegt außer in der relativ geringen Intensität ihres Phantasielebens (Hase, 76 f.), so daß sie z. B. auch so gut wie frei ist von abergläubischen, dämonischen und mystisch-magischen Vorstellungen und Phantasien (Hase, 89), wohl auch darin, daß es sich hier um für ihre Sendung verhältnismäßig gleichgültige, peripherische Dinge handelte. Wie sie gerettet wurde, war an sich gleichgültig, daß sie gerettet würde, davon war sie fest überzeugt (Hase, 60).

Das ist überhaupt ein grundlegender Charakterzug aller visionären Erlebnisse, daß sie den Ekstatiker mit der über allen Zweifel erhabenen, felsenfesten Gewißheit ihrer Realität und unbedingten Wahrheit erfüllen. Er kann wohl momentan, wie Johanna (Hase, 74), durch starke Einschüchterung und drohende Qualen erschüttert und zur Verleugnung seines unbedingten Glaubens an die Erscheinungen gezwungen werden, aber nur momentan. Bei ruhiger Überlegung findet er, wie Johanna (Hase, 96 f.), sich selbst wieder und erleidet lieber den qualvollsten Tod, als daß er das, was ihm das Gewisseste ist, dauernd verleugnete. Woher diese Gewißheit und Sicherheit, die selbst dem schwachen Mädchen Kraft zum Märtyrertum zu verleihen vermag? Läßt auch sie sich psychologisch begreiflich machen?

Sie entsteht mit innerer, psychischer Notwendigkeit, da sie im Wesen der visionären Erlebnisse, so wie es sich uns darstellte, begründet liegt. Liegt die Wurzel aller Visionen in dem Charakter, den innersten, oft ihm selbst verborgenen Tiefen der Persönlichkeit des Ekstatikers, kommt also in ihnen nichts als das, was in seiner Seele als beherrschende Tendenz und übermächtiger, alle Vorstellungen, Gefühle und Wünsche unter sich zwingender Trieb angelegt ist, zur Erscheinung, dann kann er diesen Erscheinungen, in denen er sich ja schließlich nur selbst nach der positiven Grundrichtung seines Wesens zum Bewußtsein kommt, nicht anders als unbedingt bejahend gegenüberstehen. Er müßte sich selbst verleugnen, an seiner eigenen Realität zweifeln, sich selbst innerlich aufgeben, wollte er an ihrer Realität

zweifeln. Das Psychische ist eben im letzten Grunde das Allersicherste und Allergewisseste — cogito, ergo snm. Naiv kommt das in dem Worte Johannas von ihrer Heiligen zum Ausdrnck: „Ich bin immer ihrer Meinung" (Hase, 87).

Dazu kommt aber als zweiter, wichtigerer Grund, daß der Ekstatiker durch seine besondere psychische Beanlagung gezwnngen wird, wie wir sahen, diese wesentlichen Grundzüge seines Charakters und Phantasielebens in Visionen aus sich heraus zu projizieren und so lebhaft zu vergegenständlichen, daß sie ihm, nmkleidet mit dem ganzen Eindruck objektiver Realität, äußerlich und wesenhaft gegenübertreten. Von irgendwelchem Zweifel an der äußeren Wirklichkeit dieser Erscheinungen kann aber um so weniger die Rede sein, als es sich bei den Persönlichkeiten, die solchen Erlebnissen offenstehen, nm einfache Menschen mit der Fähigkeit, sich Gemütseindrücken mit voller Energie hinzugeben, handelt, um Menschen, die nicht geneigt nnd gewillt sind, in religiösen Dingen den Verstand einzumengen oder Kritik zu üben, nm Menschen, die von ihrer rein supranaturalen Weltanschanung her von vornherein die Möglichkeit objektiver Erscheinungen der Himmlischen für selbstverständlich halten, und die natürlich erst recht keinen Anlaß haben können, sie zu bestreiten, wenn sie selbst solcher Erscheinungen gewürdigt werden.

Endlich muß sie noch ein dritter Umstand in der unbedingten Sicherheit ihres Glaubens an die Objektivität ihrer Erlebnisse bestärken. Eben darin, daß in der Vision inneres psychisches Geschehen nach außen projiziert und objektiviert wird, liegt nämlich ein merkwürdiges psychisches Phänomen begründet. Der Ekstatiker, dessen Seele die Visionen doch letztlich entstammen, empfindet sie trotzdem als passive Erlebnisse, eben weil es sich für ihn um äußere, sinnlich wirkliche Vorgänge handelt, denen gegenüber seine Seele sich genau so rein aufnehmend verhält nnd abhängig fühlt, wie es bei allen, auch den gewöhnlichsten Erlebnissen unserer Wahrnehmung der Fall ist. Dieses snbjektive Gefühl der Passivität, das übrigens selbst nur die notwendige Folge, das Zum-Bewußtsein-kommen des nnabweisbaren und unbewußten psychischen Zwanges ist, der in den Visionen in Erscheinnng tritt, muß nun aber natürlich vollends die Gewißheit der Objektivität seiner Erlebnisse für den Ekstatiker zu einer ganz unangreifbaren, gänzlich indiskutablen machen.

Charakteristisch dafür ist Johannas Verhalten im Prozeß. Für den Katholiken gibt es keine höhere Autorität als die der Kirche, die über Seligkeit oder Verdammnis des einzelnen entscheidet, und keine höhere Pflicht als die unbedingte Unterwerfung nnter die Entschei-

dungen dieser alleinseligmachenden Kirche. Und trotz alledem: die eigene Gewißheit der Wahrheit ihrer Erlebnisse stellt Johanna höher als alle Einwendungen, die die Vertreter des Kirchenregiments ihr machen. Die Prozeßakten berichten darüber: „sie bekennt, der streitenden Kirche unterworfen zu sein, vorausgesetzt, daß dieselbe nicht den Offenbarungen, die sie empfangen hat oder empfangen wird, Entgegenstehendes gebiete". Dem allgemeinen Konzilium und dem heiligen Vater will sie gehorchen, doch dem Herrn znerst: „was meine Taten für den König von Frankreich betrifft, so muß ich mich an den König des Himmels halten, allein an seine eigene Person, denn er hat mich gesandt". Man ermahnt sie: „wenn ihr etwas der Art wie Engel und Heilige erschienen sei, sie möge dem nicht glauben, der Teufel verwandle sich in einen Engel des Lichts; vielmehr der Universität Paris solle sie glauben, diesem Lichte der Welt, die das Gesetz Gottes und die heilige Schrift kenne, und der Kirche sich unterwerfen, der Christus gen Himmel fahrend die Schlüssel des Himmelreichs überlassen hat". Sie erwidert: „Ich glaube an die Kirche auf Erden, sie kann nicht irren, noch fehlen: aber was meine Taten betrifft, so berufe ich mich anf Gott, der mich tun ließ, was ich getan habe, er ist mein Herr und kein andrer." Man stellt ihr vor, was sie dann zu erwarten habe. „Und wenn ich den Scheiterhaufen schon angezündet sähe und den Henker bereit, mich hineinzuwerfen, so könnte ich nichts anderes sagen" (Hase, 71 f.).

So gibt die felsenfeste eigene Gewißheit dem schlichten Hirtenmädchen die Kraft, sich selbst allen Anstürmen zum Trotz zu behaupten, trotzdem sie nicht anstand, die angeblichen Visionen einer Frau aus La Rochelle nach eigener Prüfnng für Narrheit und Lüge zu erklären (Hase, 86), und trotzdem sie nach dem Glanben ihrer Kirche die Möglichkeit teuflisch verursachter Visionen nicht bestreiten konnte. Die Unterscheidung zwischen göttlichen nnd teuflischen Visionen ist schließlich Sache der eigenen Gewißheit. Nach welchem Kriterium aber diese subjektive, gefühlsmäßige Entscheidnng erfolgt, darüber haben wir eine überaus interessante Anslassnng der heiligen Katerina. Sie hatte selbst einst Bedenken gehegt, ob ihre Erscheinungen nicht teuflische seien. Dem Herrn gefiel diese Furcht und er lehrt sie nun selbst seine Visionen von denen des Teufels zu unterscheiden: „Wie die Weisen, die ich belehrt habe, lehren, so gewährt die Vision des Bösen anfangs eine gewisse Sorglosigkeit und Annehmlichkeit, aber in der Folge entsteht immer wachsende Bitterkeit im Geiste. Meine Vision dagegen beginnt mit einer gewissen Bitterkeit, aber in der Folge wird sie immer süßer. Noch sicherer ist dieses Zeichen: da ich

die Wahrheit hin, erfolgt aus meinen Visionen die Erkenntnis der Wahrheit, aus dieser, daß die Seele sich gering achtet und mich ehrt, also daß sie dadurch demütig wird. Aus den Visionen des Feindes aber, weil er der Vater der Lüge ist, folgt eine große Meinung der Seele von sich, also daß sie hochmütig wird" (Hase, 17, 106 f., cf. Jungfrau von Orleans, 78). So wird hier das Grundgefühl der Frömmigkeit, die Demut, das Abhängigkeitsgefühl als Hauptmaßstab für die Beurteilung und Wertung der visionären Erlebnisse benutzt, daneben aber das den Ekstatiker infolge der Visionen erfüllende Gefühl überschwänglichster Glückseligkeit.

Jene Demut ist durchaus religiös zu fassen, d. h. sie bezieht sich allein auf Gott. Darum ist sie ohne inneren Widerspruch bei dem Ekstatiker, der sich göttlicher Erscheinungen gewürdigt weiß, mit höchstem Selbstgefühl den Menschen gegenüber verbunden. Gott offenbart sich ihm, seine Geheimnisse verkündigt er, die Menschen haben einfach zu gehorchen. So setzte Johanna auf den höheren Befehl des Himmelskönigs pochend meist ihren kühnen Willen, den Einwendungen bewährter Offiziere trotzend, durch und drohte dem Grafen Dunois, der übrigens noch in späten Jahren über ihre Kriegstaten urteilte, sie seien aus göttlicher Eingebung geschehen, sie werde ihm den Kopf abschlagen lassen, wenn er sie noch einmal täusche (Hase, 25). Und im Prozeß erklärt sie dem Bischof von Beauvais: „Ihr sagt, daß ihr meine Richter seid, ich weiß nicht, ob ihrs seid, aber seht euch vor, daß ihr nicht falsch richtet, denn ihr würdet eure Seele in große Gefahr bringen! Ich habe es euch gesagt, wenn Gott euch dann straft, ich habe das Meine getan. — Wenn ihr wahrhaft mich kenntet, ihr würdet wünschen, daß ich nicht in euren Händen sei, denn ich habe nichts getan außer durch Offenbarung" (Hase, 57). Bei Katerina schafft sich das Bewußtsein ihrer göttlichen Bestimmung und Aufgabe ein geradezu klassisches Zeugnis. Als sie das Bersten ihres Herzens zu erleben meinte und in totenähnliche Erstarrung versank, da zeigte ihr der Herr in jenem Zustande die Herrlichkeit der Heiligen, den Jammer der Verdammten und die Qualen des Fegefeuers und sprach dann zu ihrer Seele: „Kehre nun zurück, zeige ihnen, was ihrer wartet." Als die Seele vor dieser Rückkehr schauderte, fuhr er fort: „Vieler Seelen Heil erfordert, daß du zurückkehrst, und nicht ferner wirst du die Lebensweise führen, die du bisher geführt hast, noch die Zelle zur Wohnung haben, vielmehr wirst du ausgehen aus deiner Stadt für das Heil der Seelen. Ich aber werde immerdar mit dir sein, dich wegführen und dich zurückführen. Du wirst meines Namens Ehre und die Bewähr des Geistes tragen vor die Kleinen und Großen, vor

Laien wie Kleriker und Klosterleute, denn ich werde dir geben Beredsamkeit nnd Weisheit, der niemand widerstehen kann. Ich werde dich führen vor Hohepriester, vor Häupter der Kirchen nnd des christlichen Volks, auf daß ich nach meiner gewohnten Weise durch das Schwache den Stolz der Starken beschäme" (Hase, 44 f.). Und Hase weiß in seiner eingehenden Würdigung der Briefe Katerinas und ihrer religiösen nnd politischen Wirksamkeit von manch starkem Zeugnis ihres Selbstbewußtseins zu berichten.

Kein Wunder, daß Menschen, die sich eines so vertrauten Verkehrs mit dem Himmlischen gewürdigt wissen, sich in ihrem Bewnßtsein hinausgehoben fühlen über andere, und daß sie in den Stnnden der Ekstase von einem noch lange nachklingenden Gefühl unsäglicher Glückseligkeit erfüllt sind. Das war das zweite Moment, das, wie wir sahen, Katerina die Gewähr gab, daß der Himmelskönig selbst es sei, mit dem sie verkehre. Von diesem Gefühl seligster Verzückung, völligsten Außersichseins der Seele und ihres Entrücktseins bis in den Himmel wissen alle Ekstatiker zu erzählen. Wer es einmal gekostet, der mag es nicht mehr entbehren, der sucht schließlich die Ekstase herbeizuzwingen, so daß es — wie bei den Nenplatonikern — geradezu zur Ausbildung einer Kunst, sich in den Zustand der Verzücknng zu versetzen, kam. Bei sowieso vorhandener psychischer Disposition werden bestimmte psychische Zustände naturgemäß immer leichter eintreten, je mehr sie herbeigesehnt werden, je größere Lustgefühle sie erregen und je weniger Anlaß für den Willen vorliegt, sich gegen ihr Eintreten zu sträuben. Das unendliche Glücksgefühl aber, das den Ekstatiker erfüllt, ist, psychologisch betrachtet, natürlich ein außerordentlich zusammengesetztes, ein ganzer Komplex von Lustgefühlen: Die Eigen- oder Persongefühle erfahren eine ungehenere Steigerung durch den Gedanken, des vertrauten Umgangs mit Heiligen, Engeln und dem Himmelskönig selbst teilhaft zu sein; die religiösen Gefühle innigster Hingebnng und Anbetung erreichen ihre größte Intensität, da an Stelle der bloß gläubigen Vorstellung und Ahnnng göttlicher Personen ihre unmittelbare und lebendige Anschanung tritt; die ethischen Gefühle der Dankbarkeit und Liebe, der Antrieb zur Nacheiferung und eigenen Opferwilligkeit werden anfs energischste lebendig. Der tiefste psychische Grund jener Glückseligkeit liegt aber darin, daß in diesen Zuständen, wenn auch ihnen selbst unbewnßt und mit innerer Notwendigkeit, die höchste psychische Aktivität in Erscheinnng tritt, daß es sich bei ihnen um seelische Produktivität im höchsten Sinne handelt, insofern alle diese Erlebnisse ja die ureigensten Schöpfungen der Seele sind, in ihrem Wesen ihre Quelle haben. Und anch an

diesem Pnnkte sehen wir dentlich, daß wir es hier mit nur durch den Grad, aher nicht durch das Wesen von den „normalen“ verschiedenen Erscheinungen zu tnn haben. Denn jede schaffende oder anch nur nachschaffende Tätigkeit der Seele, gleichgültig ob es sich um wissenschaftliches Denken, künstlerisches Gestalten, praktisches Sichbetätigen oder um was sonst handelt, ist, wenn es nicht frnchtlos ist, begleitet von geistigen Lustgefühlen, deren Wert nicht leicht zu überschätzen ist, nach denen sich darum jeder, der sie einmal kostete, immer wieder sehnt. Auf dieser Linie aber liegt auch die tiefste Wnrzel des Glückseligkeitsgefühls des Ekstatikers, und es muß jene Lustgefühle gewöhnlicher Sterblicher um so viel an Kraft und Intensität übertreffen, als des Ekstatikers schöpferische Energie der Phantasietätigkeit, die der Welt des eigenen Innern sogar den Eindruck äußerer Realität zn verleihen vermag, die der anderen übertrifft.

So haben wir von Katerina das Bekenntnis: „Er (Christns) nahm meine Seele in seine Arme und legte meinen Mund an die Wnnde seiner Seite (damit sie sich satt trinken könne an seinem Blut), und meine Seele ging vor großem Verlangen ganz in seine Seite und fand daselhst die Kunde und Süßigkeit seiner Gottheit. Wenn ihr das verstündet, ihr würdet ench wundern, daß mein Herz mir nicht bricht vor Größe der Liebe, und stannen, daß ich noch im Leibe leben kann mit solchem Übermaße der Liebesglnt“ (Hase, 29). Schon die Sechsjährige hatte den Bruder, der sie aus ihrem visionären Schanen aufrüttelte, klagend getadelt: „O wenn du sähest, was ich sehe, von so süßem Anschauen würdest du mich nicht verstören!“ (Hase, 3.) Das Verschwinden des ekstatischen Zustandes drückt sie auch sonst nieder: . . . „ich Arme, nachdem ich die Geheimnisse Gottes geschaut, von denen keinem Wanderer hienieden zn reden erlaubt ist, mußte wieder znrückkehren in dieses Tal der Finsternis“ (Hase, 21). Nur ungern erträgt sie noch das Leben im Leibe, diesem „Kerker“ der Seele (Hase, 27).

Doch selbst körperliche Schmerzen werden andrerseits von der seelischen Erregung in der Ekstase überwnnden. Anch das ist eine Erfahrung jedes gewöhnlichen Menschen, daß starke psychische Erregung unempfindlich zu machen imstande ist gegen große körperliche Anstrengungen und Schmerzen. Was ein Mensch dann körperlich zu leisten imstande ist und aushält, ist oft erstaunlich. Beispiele dafür bietet z. B. jede Schlacht in Menge. Der Grnnd ist der, daß die starke Konzentration der Gedanken und des Willens auf einen Punkt die Aufmerksamkeit so völlig für sich in Anspruch nimmt, daß nicht besonders starke körperliche Empfindnngen sich gar nicht bemerklich

machen können. Denn es liegt an der Beschränktheit unseres psychischen Lebens, daß im „Blickpunkt“ unseres Bewußtseins gleichzeitig nur eine sehr beschränkte Anzahl von Wahrnehmungen — ja streng genommen, wie beim Auge, nnr eine einzige — sich befinden können. Wird nun vermöge starker seelischer Erregung die Aufmerksamkeit völlig auf eine bestimmte Wahrnehmung fixiert, so tritt alles andere unter die Schwelle des Bewußtseins und fällt für die Wahrnehmung weg.

Ein sehr charakteristischer Vorfall aus dem Leben Johannas bestätigt dies ganz überraschend. Bei einem der Ausfallskämpfe um Orleans wurde die Jungfrau durch einen Pfeil, der ihr einen halben Fuß tief zwischen Hals und Schulter eindrang, schwer verwnndet, so daß sie rücklings zu Boden fiel und aus dem Getümmel weggetragen werden mußte. Sie weinte vor Schmerz, da ist sie plötzlich getröstet: ihre beiden Heiligen sind ihr erschienen. Und nnn zieht sie selbst lächelnd den Pfeil heraus mit den Worten: „Es ist nicht Blnt, was aus der Wnnde quillt, es ist Ruhm!“ (Hase, 29 f.) So hilft ihr die Ekstase über die empfindlichen Schmerzen hinweg. Auch von Katerina wird berichtet, daß sie von den fünf Wundmalen, deren sie auf ihre eigene Bitte vom Herrn gewürdigt wurde, anfangs so sehr zu leiden hatte, daß sie, wieder zu Hanse angelangt, sogleich in eine schwere Ohnmacht und andauernde große Schwäche verfiel, daß sie sich aber schon nach einer Woche erholte und nun erklärte, daß jetzt von ihren Wundmalen nicht Schmerz, sondern Kräftigung des Leibes ansgehe (Hase, 23).

Was aber beide Jungfrauen körperlich zu leisten imstande waren, getragen von ihrer danernd gehobenen seelischen Stimmung, das ist um so erstaunlicher, als sie in echt mittelalterlicher Frömmigkeitsübnng eigentlich ständig fasteten (Jungfrau von Orleans, 89). Ja, Katerina v. Siena aß kanm noch: „sie kante die Speisen nur nnd schluckte den Saft hinunter, indem sie reichlich Wasser dazu schlürfte, die grobe Masse spuckte sie aus. Wenn sie dann aufstand vom Tische, sagte sie etwa: „nnn wollen wir der armen Sünderin Gerechtigkeit antun!“ und brachte einen Fenchelhalm oder etwas der Art in den Schlund, um Speisesaft und Wasser wieder von sich zu geben, znweilen nicht ohne Blut.“ Sie genaß zu Zeiten nichts als vom Tische des Herrn, kein Wunder, daß sie schließlich ganz von Kräften kam und fast ständig an Kopf-, Brust- und Leibschmerzen litt (Hase, 39 bis 42, 11). Trotzdem bleibt sie heiteren Sinnes: „ich fühl's ein wenig süß in der Seite“, und mit starkem Willen konnte sie, wo es galt, jede Leibesschwäche überwinden. Die Legende hat sich natürlich gerade dieses Znges mit besonderer Liebe bemächtigt (Hase, 48 f.), aber sie knüpft an die

Wirklichkeit an. Und bei Johanna ist's nicht anders: „ihre Ausdauer war die Verwunderung abgehärteter Krieger, zuweilen vom Morgen bis in die späte Nacht gerüstet zn Pferde, an kirchlichen Fasttagen oder im Drange der Ereignisse ohne irgend zn essen, genoß sie am Abende gewöhnlich nnr etwas Brot in Wein nnd Wasser getaucht" (Hase, 36 f.). Es ist, als wenn die gesteigerte psychische Energie dem Körper ein danernder Ersatz für die ihm nötige Nahrung sein könnte, und es ist wirklich erstannlich, wie lange sie den völligen körperlichen Zusammenbruch hinauszuschieben imstande ist.

Daß dies ganze Verhalten als krankhafte Abnormität erscheint, ist keine Frage. Und wir hören bei Katerina von manchen Zügen, die dem Mediziner gewiß zur Diagnose auf ein ganz bestimmtes Krankheitsbild genügen werden. Wie erzählt wird, verlor sie „oft plötzlich das Bewnßtsein, den Gebrauch der Sinne und die Bewegung. Füße und Hände wurden zusammengezogen, und was diese etwa erpackten, daran hingen sie so starr, daß sie eher hätten gebrochen, als davon losgemacht werden können. Die Angen schlossen sich gänzlich, der Hals wurde steif und wie verrenkt, an demselben fühlte sie, wieder zu sich gekommen, heftige Schmerzen" (Hase, 34). Ebenso erfolgten, wenn sie einmal an dem oben geschilderten „Akte der Gerechtigkeit", die eben genossenen Speisen wieder von sich zu geben, gehindert wurde, heftige Schmerzen und Ohnmachten (Hase, 40). Wir können aber hier über diese Züge, zu deren Benrteilung wir nicht kompetent sind, hinweggehen, da wir die ekstatisch-visionären Züge nnr von ihrer psychologischen Seite aus betrachten wollten. Zu bedenken geben aber möchten wir doch das eine, daß das ursächliche Verhältnis zwischen jenen ekstatischen Znständen und dem körperlichen Krankheitsbilde nicht ohne weiteres und überall in dem Sinne zu entscheiden ist, daß körperliche Erkrankung in jedem Falle als das Primäre, jene visionären Erlebnisse Erzeugende anzusehen wäre. Es ist, wie gerade anch das Beispiel Katerinas zeigt, durchaus das umgekehrte Verhältnis möglich, daß gesteigertes seelisches Leben schließlich den Körper ruiniert. Denn ihre Mutter Laga berichtet: „als junges Mädchen sei Katerina so kräftigen Leibes gewesen, daß sie die Last eines Saumtiers, die vor dem Hause abgeladen wurde, ohne Schwierigkeit anf den Kopf genommen nnd mnnter über die beiden Stiegen auf den Oberboden getragen habe" (Hase, 41). Die besondere Intensität des Gefühls- und Phantasielebens aber, die wir als die psychische Wurzel ekstatisch-visionärer Zustände erkannten, schon an sich als Zeichen der Erkrankung des Zentralnervensystems aufzufassen, hieße Unbewiesenes und Nichtzubeweisendes behaupten. Davor müßte schon der

eine Umstand zurückhalten, daß dann alles geniale Schaffen und damit alles, was wahrhaft groß, wertvoll nnd bleibend in der Menschheitsgeschichte ist, unter den Begriff der Krankhaftigkeit zu subsnmieren wäre. Genie und Irrsinn fallen nur für eine sehr oberflächliche Betrachtnng zusammen. Das Unnormale braucht an sich nichts Krankhaftes zu sein, sondern nur ein bis zur höchstmöglichen Potenz gesteigertes Normales, ein Übernormales, das eben darum positive und bleibende Werte der übrigen Menschheit zu geben vermag, was der Wirrnis des Irrsinns der Natur der Sache nach versagt bleiben muß[1]. Das Wesen des Genies besteht, psychologisch betrachtet, in der Steigerung irgendeiner oder mehrerer Seiten der seelischen Tätigkeit über das Durchschnittsmaß hinaus. Darin liegt natürlich zugleich eine gewisse Einseitigkeit begründet. Aber nur dadurch kommen die gewaltigen Leistungen genialer Menschen zustande, daß alle Kraft ihrer Seele sich auf einen Pnnkt, eine bestimmte Anlage konzentriert. Das gilt auch von den religiösen Genies und von ihnen vielleicht am meisten, und hieranf, nicht aber auf irgendeiner körperlichen Anomalie, beruht auch ihre Neigung zn visionär-ekstatischen Zuständen. Daher machen sie auch durchaus — man denke etwa an die alttestamentlichen Propheten — den Eindruck geistig völlig gesnnder, klar denkender und energisch und zielbewußt wollender Persönlichkeiten. Oder man denke an Paulns, der im 12. Kapitel des 2. Korintherbriefes von seinen ekstatischen Erlebnissen berichtet: wer seine Briefe liest, fühlt sich einer Persönlichkeit von so scharfsinnigem Geiste, von so tiefgründiger spekulativer Begabung, von so edler, freier und kraftvoller Sittlichkeit und von so glühender Religiosität gegenüber, daß jeder Gedanke an eine kranke, in sich gebrochene Geistesverfassung hier von selbst verschwindet. Und das gleiche ist bei der Persönlichkeit, die uns in dieser Studie besonders beschäftigte, bei Katerina von Siena, der Fall. Aus ihren Briefen, die Hase eingehend würdigt, nnd ans ihrem öffentlichen und politischen Wirken spricht nichts weniger als ein kranker Geist.

Bei der Jungfrau von Orleans aber ist, gerade weil sie keine hervorragende geistige Persönlichkeit gewesen ist, vielleicht am einleuchtendsten, welche hervorragende geschichtliche Bedeutung diese ekstatisch-visionäre Begabung gewinnen kann, wie sie geradezu znm treibenden Faktor geschichtlichen Lebens zu werden vermag. Ohne ihre anf die Visionen sich gründende, unerschütterliche Gewißheit

---

[1]) cf. darüber meine psychologische Studie: Jesu Persönlichkeit. Halle 1908, Marhold.

ihres göttlichen Berufes hätten damals die Geschicke Frankreichs eine andere Wendung genommen. Und Hase hat recht, wenn er (S. 92 f.) schreibt: „Im Glauben an diese göttliche Sendung, durch das Glück ihres ersten Sieges bekräftigt, war unter diesen Umständen eine zarte Jungfrau viel mächtiger, um das eine Heer mit unwiderstehlichem Siegesmute zu erfüllen, das andere mit dem Schrecken einer übernatürlichen Gewalt niederzuschmettern, als die Klugheit und Tapferkeit erprobter Feldherrn. Man wird vielleicht sagen: wie viel Zufälliges, Unberechenbares mußte da zusammenkommen! Als ob es nicht zusammentreffen müßte, wenn die Geschicke eines Volkes sich vollziehen. Wie viel uns Zufälliges, Unberechenbares mußte geschehen, bevor auf den Trümmern der ersten französischen Revolution der kriegerische Kaisertron sich erhob! Wir erkennen nur einzelne Fäden des kunstreichen Gewebes, das von der Vorsehung angesponnen wir die Weltgeschichte nennen, und das auf Erden mit rein irdischen Mitteln bestritten viel feiner nnd durchdachter ist, als wenn der Erzengel und die Heiligen einen täglichen Botendienst an die Jungfrau verrichtet hätten; und erst diese Überirdischen in sie zurücknehmend, aus der sie gekommen sind, erkennen wir den ganzen inneren Reichtum dieser wunderbaren Kreatur Gottes."

So führt letzten Endes gerade der konsequent wissenschaftliche Weg mit innerer Notwendigkeit zur Metaphysik.

Zum psychologischen Verständnis der Religion des Amerikaners.

Von **Robert Schwellenbach** in Berlin,
Oberpostinspektor und Bibliotheksvorsteher im Reichspostamt.

Professor Hugo Münsterberg wirft in seinem Buche „Die Amerikaner"*) die Frage auf: „Kann man denn aber wirklich heute noch behaupten, daß Amerika religiös ist?" Und er bejaht diese Frage entschieden, auch wenn der erste Eindruck dem Europäer dagegen spreche. Wenn das Reich sich auch um die Kirche nicht kümmere, wenn die Prediger auch kein Staatsexamen ablegten, die öffentlichen Schulen

*) Berlin 1904, Ernst Siegfried Mittler & Sohn. 2. Bd., Seite 184 ff.

auch keinen Religionsunterricht hätten, so herrsche doch in Amerika keineswegs religiöse Gleichgültigkeit. Der Witz europäischer Journalisten, als die einzige Gottheit des Amerikaners den Dollar zu bezeichnen, sei durchaus verfehlt. „Als Amerika sich von England losriß, hatte fast jeder Staat seine besondere streng religiöse Färbung; meist hatte die Majorität der Bevölkerung in der einzelnen Kolonie ihre Religion zur Sache der ganzen Gemeinde gemacht, und überall standen religiöse Interessen im Vordergrund. Wenn trotzdem Jeffersons Vorschlag, in der Bundesverfassung Staat und Kirche zu scheiden, schließlich zur Annahme gelangte, so konnte diese Stimmung also nicht der Indifferenz, sondern nur dem Wunsche entspringen, religiöse Kämpfe zu vermeiden.“ Von solchen Kämpfen kann denn auch in Amerika keine Rede sein. Nach Münsterberg ist das Verhältnis zwischen den vielen in Amerika bestehenden Sekten durchaus freundschaftlich, weil jede ihr natürliches Wirkungsgebiet hat. Ein Politiker hat kaum zu fürchten, daß seine Religion ihm bei anderen Kirchen im Wege stände, falls er nicht etwa erklärter Atheist wäre. Für den Atheismus ist allerdings in Amerika kein Platz. „Wer da überzeugt ist, daß dieses mechanische Wechselspiel der körperlichen Dinge das ganze Wesen der Welt erschöpft, und wer so auch in tiefster Seele keinen Zusammenhang seines Wollens mit einer sittlich-geistigen Potenz anerkennt, kurz, wer nicht glaubt, gleichviel, ob die historische Glaubensgewandung von der Kirche oder von der Philosophie herstammt, der gilt dem typischen Amerikaner doch schließlich als eine seltsame Art Mensch von niederer Ordnung. Er versteht nicht recht, was solch ein Mensch eigentlich vom Leben will.“ Trotzdem aber hört man von allen Seiten die Klage über wachsende Unkirchlichkeit. Das großstädtische Proletariat steht zum großen Teil außerhalb der Kirche. In den oberen Schichten nimmt die Freiheit vom Dogma immer mehr zu. Doch die religiöse Grundstimmung des Amerikaners wird dadurch nicht aufgehoben. Das religiöse Motiv des eigenen Seelenheils tritt allerdings nicht sehr in den Vordergrund, soziale Antriebe wirken mindestens in gleich hohem Grade mit. „Und wenn der Amerikaner wahrhaftig, ehrlich, sittlich-rein ist, so weiß er wohl selbst nicht, ob er da mehr als Christ oder mehr als Gentleman in Frage kommt: die Fragen der Sittlichkeit weisen überall von den religiösen zu den sozialen Zusammenhängen“, mit diesen Worten schließt Münsterberg sein Kapitel über die Religion der Amerikaner.

Neuerdings ist nun in deutscher Übertragung von Grabisch ein Buch des bekannten amerikanischen Industriellen Andrew Carnegie „Meine Reise um die Welt“ (Franz Möser Nachf., Leipzig und Berlin)

erschienen, das die Ausführungen Münsterbergs in überraschender Weise bestätigt. Carnegie ist allerdings von Geburt Schotte, aber schon als Junge im Alter von 11 Jahren nach Amerika gekommen, nnd dort ein reicher und berühmter Mann geworden. Das Tagebuch seiner Reise um die Welt, nrsprünglich nur für einen engeren Kreis bestimmt, ist von ihm auf Bitten seiner Verleger für einen größeren Leserkreis bearbeitet worden. Die religiöse Grundstimmung des Verfassers kommt an zahlreichen Stellen zum Ausdruck. Er ist kein Atheist. Als am zweiten Sonntag auf See die Glocke zur Kirche ruft, hofft er, daß der Missionar „mitten auf dem Ozean von den Werken des großen Unbekannten sprechen werde, von der Unermeßlichkeit des Weltalls, von den Sternen, die wir allnächtlich bewundernd betrachten, und uns nicht herunterziehen werde in den Bannkreis der Dogmen, von denen wir doch nichts wissen können und um die wir uns noch weniger kümmern."

S. 33. „Die Predigt ist zu Ende. Hm! Er brachte den Morgen damit zn, nns zu beweisen, daß der Wein, in den Christus bei der Hochzeit zu Kana das Wasser verwandelte, nicht gegoren war. Als ob daran etwas läge, oder ob man das jemals heraustüfteln könnte. Ich hätte nicht übel Lust gehabt, eine ausgezeichnete Predigt zu halten, wenn ich nnr an seiner Stelle gestanden hätte. Ich kann ihm das nie vergeben. Es ist sehr wahrscheinlich, daß dieser Missionar einmal solch dummes Zeug den Heiden als himmlische Botschaft vortragen wird, denn von der Majestät, der Sanftmut und der umgestaltenden Kraft von Christi Lehre nnd Persönlichkeit scheint er nicht die blasseste Ahnung zu haben".

Carnegie stellt dann noch Betrachtungen über die Missionare im allgemeinen an und meint, es würden nur Unfähige in die ausländischen Missionen geschickt, weil die Tüchtigen zu Hanse gebraucht würden. Bezeichnend für das Selbstgefühl des Amerikaners ist sein Bedauern, daß er nicht an des Predigers Stelle treten nnd eine ausgezeichnete Predigt halten durfte. Der ganze Morgen ist ihm offenbar vergällt worden. Das kann der rastlos tätige Mann, der gewohnt ist, jede Minute seines Daseins anszunntzen, dem Prediger nie vergeben. Seine Neigung, über die Religion zu philosophieren, die auf seiner ganzen Weltreise sich immer wieder bemerkbar macht, bereitet ihm überhaupt manche Verstimmung. So in Japan. Ob die Japaner überhaupt eine Religion haben, erscheint ihm zweifelhaft. Die gebildeten Klassen jedenfalls verehren seiner Meinnng nach keine Götter mehr. „Japan ist wie das alte Griechenland: es hat eine Religion für die Massen und eine andere oder keine in dem gewöhnlichen Sinne für die wenigen

Gebildeten“ (S. 52). Auf die Äußerungen des religiösen Gefühls der Masse vermag aber der amerikanische Weltreisende nicht mit dem kühlen Gleichmut hinzublicken, der sonst wohl Globetrottern eigen ist. Er spöttelt über die Verehrung des Fuchses, dem in Japan die populärsten Tempel geweiht sind. Er bedauert ein Weib, das vor einem Bilde der Göttin „Imma“ um einen Sohn fleht. Dann aber macht sich bei ihm der Ärger Luft. „Ich sah auch Männer im Gebet vor anderen Götterbildern und in einem Zustand der Ekstase. Ich sah so viel in den Tempeln, daß ich verstimmt wurde und ich wünschte, ich hätte nie einen besucht. Es gibt einem ein so niederschmetterndes Gefühl von der Gegenwart und Zukunft des Menschengeschlechts, wenn man sieht, wie noch so viele niedergehalten werden von der niedrigsten Form des Aberglaubens.“ (S. 53, 54.) Dabei drängt sich ihm ein Vergleich mit katholischen Ländern auf, wo auch der eine Altar mehr verehrt werde als ein anderer. Und eine hölzerne Figur in einem berühmten Schintotempel, die als heilkräftig gilt und von den Gläubigen so geküßt worden ist, daß ihr bereits die Nase und die Ohren fehlen, erinnert ihn an die große Zehe des heiligen Petrus in der Kathedrale zu Rom, die auch schon ganz glatt geworden sei von den Küssen der andächtigen Katholiken.

Bei mehreren Gelegenheiten kommt Carnegie auf die Missionstätigkeit der Katholiken und Protestanten im fernen Osten zu sprechen. Im allgemeinen findet er auf seiner Reise nur einige wenige Ungebildete, die sich zum Christentum bekehrt haben, und hört auf Befragen, daß es die Dienstboten von Europäern seien, die ihre Stellung nur durch Annahme des Glaubens der Dienstherrschaft bekommen konnten. Der „liebe gute katholische“ Bischof von Kanton erzählt ihm allerdings „mit geradezu köstlicher Einfalt“, daß die bei dem Bau einer Kathedrale beschäftigten Arbeiter sich durch göttliche Gnade bekehrt hätten. Aber von dem Hotelwirt erfährt er später, daß diese sogen Bekehrung eine Quelle vieler Annehmlichkeiten war. Nur in Nagasaki stellt er einen wirklichen Erfolg der katholischen Kirche fest, 35000 Bekenner in einem Distrikt, wo Christ sein zugleich inferior zu sein bedeutet. Das berechtigt, wie er sagt, zu der Hoffnung, „daß in nicht zu langer Zeit dieser Teil von Japan eines Tages in den Schafstall gehen wird“. (S. 67.)

Am Weihnachtsfeste besucht er in Hongkong die englische Kathedrale, in der nach einer Zeitungsnotiz der Hallelujachor zur Aufführung kommen sollte. Da er lange die Musik hatte entbehren müssen, so sehnte er sich, wieder einmal eine Orgel zu hören. „Der Gottesdienst war mir ein großer Genuß, die Musik wurde gut gespielt, und die

Predigt — ich mußte zum Frühstück wieder zurück sein, Sie verstehen.“ (S. 110.) In der Kirche gefällt ihm besonders eine Abteilnng englischen Militärs. Sonst kann er fast nie Soldaten sehen, ohne mit Betrübnis daran zu denken, daß noch soviel Arbeit verschwendet wird, um die Menschen die beste Art und Weise zu lehren, ihre Mitmenschen umzubringen; aber der Engelsgesang der Krieger erscheint ihm als eine gute Vorbedeutung, daß einst überall auf Erden Friede herrschen werde. Ein wenig ärgert er sich auch wieder bei dem Kirchenbesuch. Viele der Beter hatten sich durch drei oder vier Kulis in Sänften zum Gotteshaus tragen lassen. Das erscheint ihm nicht ganz passend. „Aber die Sitte vermag viel mit ihren Vorurteilen, und vielleicht ist ebenso unpassend, in seiner Equipage zu unseren Kirchen in der fünften Avenue zu rollen. Doch war es mir früher nie so als etwas Besonderes aufgefallen, und ich glaube, wenn Frau Carnegie nicht etwas Ernstliches dagegen hat, so werden wir für gewöhnlich zu Fuß zur Kirche gehen — wenn wir gehen. Wirklich, drei Menschen anzuspannen, damit einer beten kann, scheint mir denn doch ein wenig gegen den Strich zu gehen.“ Wenn wir gehen — das deutet nicht auf Kirchlichkeit hin. Aber zu religiösen Gesprächen fühlt sich Carnegie bei allen möglichen Veranlassungen angeregt. Mit dem Bootsbesitzer, der Feuerwerk abbrennt, nm die bösen Götter zu besänftigen, fängt er sofort einen Religionsdisput an, gibt ihn aber auf, als die Frau an Bord kommt und das Kommando übernimmt. In Ceylon fragt er einen Führer, ob das populärste Kirchenlied der amerikanischen Missionare ihm bekannt sei. „So heißt es von eurer schönen Insel:

Was nützt's, ob auch die würz'ge Brise
sanft über Ceylons Insel weht,
ob jeder Blick in Schönheit schwelgt,
wenn doch der Mensch so schlecht!
Umsonst hat Gott in seiner Güte
verschwend'risch seine Gaben ansgestreut.
Der Heide beugt in seiner Blindheit sich
vor Holz- und Steingebilden.

Was meinst du zu dieser Beschreibung? fragte ich. Er antwortete mir: Der Verfasser dieses Liedes war ein dummer Narr. In meinem ganzen Lande, glaube ich, gibt es keinen Mann, kein Weib oder Kind, das nicht wüßte, daß man sich nur vor der Macht Gottes beugen dürfe. Ja, sagte ich, ich glaubte früher auch so törichtes Zeug und Millionen tun es noch heute, und die guten Knaben und Mädchen bei uns sparen ihre Pfennige und schicken sie den Missionaren, damit sie euch hier sagen sollen, wie töricht und sündhaft es sei, Götzen anzu-

beten, und wie böse der wahre Gott darüber sein müsse, wenn etwas angebetet wird außer ihm selbst. Er meinte, nnser Land müßte ein sehr merkwürdiges sein, er möchte es gern einmal besuchen, um sich solch komische Menschen anzusehen." (S. 135, 136.) Carnegie knüpft an dieses Gespräch noch eine Betrachtung an über die Verehrung von Symbolen. Er meint, daß sie in allen Religionen dem „Unsichtbaren über uns" gelte. Den Heiden sei das Bild nichts mehr, als den Christen das Kreuz. Dieser Gedanke tröstet ihn auch, als er in Kalkutta den heiligen Tempel der blutigen Göttin „Kali" besucht, vor deren Altar täglich hunderte von Tieren geschlachtet werden. Er kann sich aber nicht enthalten, den Priestern zu erklären, daß dieser Gottesdienst ekelerregend wäre. Sie antworten ihm, daß der Gott Abrahams auch seine Blutopfer verlange. Er sucht ihnen klar zn machen, daß diese Zeit vorbei sei. Boshaft fragen sie ihn: „Ändert sich denn Euer Gott?" Nein, sagt er, unsere Vorstellungen von ihm ändern sich nur, so wie nnsere Kenntnis von ihm mit den Jahren zunimmt. Die Priester lächeln darauf, er ist verwirrt. Und nun steigt in ihm der Gedanke auf, den Herbert Spencer ausgesprochen hat, daß jede Religionsform relativ berechtigt sei. Er macht sich klar, daß es in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit auch schreckliche Auffassungen von Gott eine Zeitlang geben müsse. Wiederum, wie früher bei ähnlichen Anlässen, wird er verstimmt. „Ich mußte meine ganze Philosophie zusammennehmen, nm meinen Unwillen zurückznhalten und mein bekümmertes Gemüt zu beruhigen. Aber wenn auch jetzt noch nicht alles gut auf der Welt ist, so wird es doch einmal so werden. Der nnanfhörliche Fortschritt des Menschengeschlechts ist eine Tatsache, er kommt nnd verbreitet Licht, wo vorher Dunkelheit herrschte." (S. 157, 158.)

Bei dem Besnch im Tempel der „Kali" war Carnegie vom Konsnl der Vereinigten Staaten begleitet worden, der zwei ganz gut englisch sprechende Priester kannte. Die Geschichte dieser Eingeborenen gibt dem Amerikaner wieder zn denken. Da die Priester in einer staatlichen Anstalt erzogen waren, so hatten sie ihre religiösen Jngendanschaunngen bald aufgegeben nnd betrachteten den Dienst im Kalitempel lediglich als einträgliches Geschäft. Als Carnegie ihnen vorwirft, sie wüßten doch, daß das alles Hnmbug sei, lachen sie ihn aus. Er tröstet sich mit dem Gedanken, daß der indische Götzendienst bald zusammenbrechen müsse, voransgesetzt, daß eine Religion nicht mehr lebensfähig sei, wenn ihre Priester nicht mehr davon überzengt wären. Aber sofort drängt sich ihm auch wieder die Befürchtung anf, daß es immer Menschen wie diese beiden Heuchler geben werde, die, solange

reiche Pfründen lockten, etwas predigen würden, woran sie selbst nicht glaubten.

Ungeheuer erscheint dem Weltreisenden der Fortschritt vom Hinduismus mit seinen vielen Göttern und seinem Aberglauben zum Mohammedanismus mit seinem einen Gott. Von den 50 Millionen Mohammedanern in Indien erwartet er hauptsächlich die Hebung der einheimischen Bevölkerung. Besonders erscheint es ihm als Verdienst Mohammeds, daß dieser das elende Kastensystem abschaffte und ebenso wie die christliche Lehre es verlange, alle seine Anhänger, vom Bauern bis zum Sultan, als Brüder begrüßte. Vom Einfluß des Christentums in Indien hält Carnegie nicht viel. In dieser Hinsicht beruft er sich auf eine Ansprache des genialen Kirchenpredigers Phillips Broocks, der u. a. gesagt habe: „Das Christentum wird niemals die herrschende Religion in Indien werden, bis es nicht von dem dortigen Geiste durchtränkt ist. Es muß mit der Zeit ein indisches Christentum kommen, reich, voll Macht und Güte. Der Einfluß des Christentums in Indien ist Fluch und Segen zugleich. Möchten doch die verschiedenen kirchlichen Bekenntnisse zu Hause bleiben, und ließe man doch die indische Religion sich aus sich selbst heraus entwickeln."

Der Gottesdienst der Parsen, die sich bei Sonnenuntergang an der Meeresküste versammeln, um zu beten, erscheint Carnegie als die erhebendste von allen gottesdienstlichen Formen, die er jemals gesehen hat. Er kann nicht anders, er muß daran teilnehmen. „Keine Musik ertönte außer dem feierlichen Rauschen der Wogen, wenn sie sich am Strande schäumend brachen und mit ihrem unheimlichen Rollen ihre bestimmte Arbeit taten, die niemals, niemals fertig wird. Wo wollten wir auch eine so mächtige Orgel finden oder einen so herrlichen Hymnus? Wie unaussprechlich feierlich erschien mir alles, wie nichtssagend und unwürdig des großen Unbekannten erschienen mir selbst unsere Kathedralen, die von Menschenhand gemacht sind, während man hier durch die Natur in Gottes Wesen sieht." (S. 197.) Auch mit den Parsen knüpft er wieder religiöse Gespräche an, die sich zunächst um die Frage drehen, ob die Bestattung der Toten, wie sie bei den Parsen üblich ist, nämlich die Leichen den Geiern zum Fraß zu überlassen, einem Christen Schauder erregen müsse. Als der Parse darauf hinweist, daß die Leichen der Christen von Würmern zerfressen würden, gibt ihm Carnegie recht und erklärt die Disputation für beendet. Den Inhalt der anderen Gespräche teilt er nicht mit, sondern begnügt sich mit der kurzen Bemerkung: „Ich fragte ihn noch vieles andere, und er dachte wohl, ‚wie du mir, so ich dir", und fragte mich nach vielen

Punkten der christlichen Lehre; ich tat mein Bestes, ihm „gut“ zu antworten.“ Ob er das Christentum gegen den Parsismus verteidigen konnte, sagt Carnegie nicht. Ob er es überhaupt verteidigen will, erscheint nach seinen Tagebuchaufzeichnungen zweifelhaft. Bei dem Gottesdienst in christlichen Kirchen kommt es ihm offenbar nur auf Kunstgenuß an. In die Kathedrale zu Hongkong ist er am Weihnachtsfest wohl lediglich der Musik wegen gegangen. Das Fehlen der Musik bezeichnet er im Rückblick auf seine Reise als einen der größten Mängel des Orients. (S. 221.) „Wenn wir eine englische Kirche oder eine Regimentskapelle fanden, wie lebten wir auf! Ich ging bei jeder Gelegenheit in die Kirche, eine Orgel zu hören, und selten war ich nicht anwesend, wenn eine Kapelle spielte.“ Wie er über Kirchenbesuch denkt, ergibt sich auch aus seinen Gedanken über Sonntagsfeier, die er hier anschließt. „Ein Spaziergang über die Felder, ein Besuch bei den Verwandten, das Zusammentreffen mit den Nachbarn in der Kirche, alle in ihrem Sonntagsstaat, und dann die tönende Orgel und der Chor: all' das trägt zur Veredlung bei, und wenn das Menschengeschlecht jemals auf eine höhere Stufe gehoben wird — und wer wollte wohl wagen, daran zu zweifeln —, dann wird sich der wöchentliche Ruhetag als ein Helfer bei dem guten Werk zeigen.“ (S. 222.) Für die Sonntagsfeier schlägt er ein Kompromiß vor: Kirchendienst mit einer nicht länger als 20 Minuten dauernden Predigt, in der die Menschen hauptsächlich zur Barmherzigkeit ermahnt werden sollen. und führt die Äußerung eines Witzboldes an, der meinte, „ein Prediger, der in 20 Minuten kein Öl findet, sollte aufhören, weiterzubohren“, ein englisches Wortspiel, weil to bore bohren und langweilen bedeutet. Sein eigentliches Glaubensbekenntnis aber scheint er am Schluß des Buches mit den Worten auszudrücken: „In allen Landen ist eine unsichtbare Macht am Werk, das Höhere aus dem Niederen zu entwickeln und alles unaufhörlich zu veredeln, so daß der Reisende in jedem Lande viel zu loben findet und sich toleranter und liberaler werden sieht, damit er verständnisinniger mit Burns singen kann:

> Drum laßt uns beten, daß es kommen möge,
> was kommen soll trotz alledem.
> Auf daß Verstand und Wert den Sieg erringe,
> an jedem Ort trotz alledem.
> Weil alles, alles kommen muß trotz alledem,
> daß Mann für Mann, die ganze Welt
> soll'n Brüder sein trotz alledem.

In dieser Hoffnung, nein, in dem felsenfesten und begeisterten Glauben, daß sicher einmal der Tag kommen wird, wo sich die

Menschen Brüder nennen werden, lege ich meine Feder aus der Hand und beschließe den Bericht von meiner ‚Reise um die Welt‘.“

Hiernach drängt sich dem Leser naturgemäß die Frage auf, ob Carnegie überhaupt als religiös im landläufigen Sinne bezeichnet werden kann. Berechtigen seine wiederholten Hinweise auf den „großen Unbekannten“ zu der Annahme, daß er an einen persönlichen Gott glaubt? Münsterberg sagt, daß sich ein erklärter Atheist, oberhalb des Branntweinkneipen-Niveaus, in keiner Gesellschaftssphäre Amerikas ungestört würde bewegen können. Aber was mag man wohl in Amerika unter Atheismus verstehen? „Religion ohne Dogma“ lautet der Titel eines Buches von John. W. Chadwick, das schon 1892 in deutscher Übersetzung von Alexander Fleischmann im Verlage des Bibliographischen Bureaus in Berlin erschienen ist. Chadwick, 1840 in Marblehead, Mass., geboren, hat sich in allen Ländern englischer Sprache einen berühmten Namen als Kanzelredner erworben. Im Jahre 1888 erteilte ihm die Harvard-Universität das Diplom als Artium magister honoris causa und nannte ihn darin „Pastorem ecclesiae sapientem et fidelem, poetam ingenio excellente“. Chadwick nun ist der Ansicht, daß der Glaube an Gott und Unsterblichkeit nicht zum Wesen der Religion gehöre. „Denn Religion ist ein hehres, zartes, heiliges, ernstes, vertrauensvolles Gefühl unseres Verhältnisses zu der Summe des Lebens und zu dem Gesetze des Universums.“ Ob nicht Carnegie auch ähnlich denkt? Statt des großen Unbekannten spricht er zum Schluß von einer unsichtbaren Macht. Er glaubt also an eine Vorsehung, die das Geschick der Menschen lenkt und die Menschheit einst in eine Friedensgemeinschaft umwandeln wird. Das ist ungefähr dasselbe, als wenn man in wissenschaftlicher Ausdrucksweise von einer Gesetzmäßigkeit des Weltalls und von dem Endziel der sozialen Bestrebungen spricht. Und so ist die Abneigung der Amerikaner gegen den Atheismus wohl nur eine Abneigung gegen den praktischen Materialismus, eine Abneigung, die jeder wahrhaft gebildete Mensch teilt. Daß die Kirche in Amerika populär ist, begreift man sofort, wenn man sich, wie Münsterberg sagt, vergegenwärtigt, „wie die Geschichte Amerikas die Geschichte eines Volkes ist, das aus religiös Verfolgten hervorging und religiös Verfolgten stets eine Heimat wurde von den Tagen, da die Mayflower mit den Puritanern landete, bis zu den Tagen, da die Juden aus Rußland und die Armenier aus der Türkei sich über den Ozean retteten“. Im übrigen aber scheint die neue Welt in religiöser Hinsicht jetzt auf dem Punkte angelangt zu sein, auf dem der eigentliche Kern der Religion sich aus den Hüllen loslöst. Die verschiedenen religiösen Sekten nehmen immer mehr den

Charakter gesellschaftlicher Verbände an, die ihre besonderen Kirchen, „Salons" und sozialen Anziehungsmittel haben, im übrigen aber zueinander in durchaus freundschaftlichem Verhältnisse stehen. Der konfessionelle Hader, wie er leider immer noch in der alten Welt herrscht, ist jenseits des Ozeans überwunden. So mag Amerika wohl in religiöser Hinsicht ganz besonders die Bezeichnung „das Land der Zukunft" verdienen.

Aus der Literatur.

William James, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Aus dem Englischen übertragen von Georg Wobbermin. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung in Leipzig.

Georg Wobbermin verdanken wir die Übertragung aus dem Englischen des interessanten Werkes von William James, betitelt: Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Für das Studium der Religionspsychologie ist gerade diese Schrift in mehrfacher Richtung von Bedeutung. Der Übersetzer selbst weist in seinem Vorwort auf diese Bedeutung hin mit den Worten: „Interesse für religionspsychologische Fragen zu erregen, den Sinn für religionspsychologische Betrachtung zu wecken, indem ich einen Einblick in bereits geleistete religionspsychologische Arbeit erschließe, ist der eigentliche Zweck dieser deutschen Ausgabe des James'schen Buches: aber eben dieser Zweck erscheint mir so wichtig, daß er allein das Unternehmen meines Erachtens rechtfertigt." Wir wissen dem Übersetzer Dank, daß er bei der Übersetzung dem Geiste des Verfassers folgend in Form und Inhalt in jeder Weise Vollendetes geboten und zweifellos damit der Religionspsychologie in Deutschland einen großen Dienst erwiesen hat. Wir stimmen dem Übersetzer vollkommen bei, wenn er der religionspsychologischen Arbeit für die Zukunft eine größere Beachtung und weitergehende Bedeutung vorhersagt und hoffen, daß die wertvolle Arbeit des Übersetzers dazu einen bedeutungsvollen Beitrag geliefert hat, welchem zahlreiche ähnliche Beiträge folgen mögen.

Das Werk William James gliedert sich in XIII Kapitel.

Kapitel I handelt von „Religion und nervöser Veranlagung". Nach dem Tatsachenstudium und der Wertbeurteilung kommt Verf. auf die psychopathischen Erscheinungen in der Religion zu sprechen. Verf. betont einleitend, daß die Frage nach dem Wesen der religiösen Empfindungen und die andere nach ihrer philosophischen Bedeutung — logisch betrachtet — streng auseinanderzuhalten sind.

Wir haben überhaupt in bezug auf alle Objekte zwei Arten von Fragestellungen zu unterscheiden: 1. die Frage nach ihrer Wesensbeschaffenheit und ihrem Ursprung, und 2. die Frage nach dem Wert und der Bedeutung, die sie für uns selbst haben. Die erste Frage wird durch ein Tatsachen-Urteil (Existential-Urteil) beantwortet. Die Antwort auf die zweite Frage ist ein Wert-Urteil. Diese beiden verschiedenen Urteile lassen sich nicht ohne weiteres voneinander ableiten. Sie entstehen aus verschiedenen intellektuellen Betätigungen. Der menschliche

Geist verbindet sie nur, indem er sie zunächst getrennt bildet und dann zu einander in Beziehung setzt. Auf religiösem Gebiete ist es nun besonders leicht, die beiden Betrachtungsweisen zu unterscheiden. Die bloße geschichtliche Betrachtung der Bibel ist nicht imstande, ihren Wert abschließend zu bestimmen. Einsichtige Kritiker unterscheiden deshalb stets das historische Problem von dem Wertproblem. Bei demselben Tatsachenmaterial hat der eine diese, der andere jene Ansicht von dem Offenbarungswert der Bibel, und auch das gleiche Werturteil kann wieder verschieden begründet werden.

Zweifellos macht einseitige Ausschließlichkeit der religiösen Lebensrichtung den Menschen leicht sonderbar und exzentrisch. Die religiösen Genies, für welche die Religion nicht eine stumpfe Gewohnheit ist, sondern in denen sie wie ein helles Feuer brennt, zeigen gleich vielen anderen Genies auch oft Spuren besonders starker nervöser Erregbarkeit. Jedenfalls sind es stets Menschen von starker Gefühlserregbarkeit. Oft fehlt ihrem Leben die volle Harmonie und nicht selten finden wir sie zeitweilig von Trübsinn beherrscht. Sie können kein Maß halten und sind quälenden und fixen Ideen unterworfen; sie fallen in Verzückung, hören Stimmen, sehen Gesichte und zeigen alle möglichen Sonderbarkeiten, die man gewöhnlich als krankhaft bezeichnet. Ja oft tragen gerade diese krankhaften Züge dazu bei, ihnen auf dem Gebiet des religiösen Lebens Geltung und Einfluß zu verschaffen. Als Beispiel wird G e o r g e F o x aufgeführt, welchen Verf. als einen Psychopathen oder „détraqué“ der schlimmsten Art bezeichnet.

Verf. wendet sich dann gegen den „medizinischen Materialismus“, welchen er ein „einfältiges Gedankengefüge“ nennt. Dieser medizinische Materialismus tut den Apostel Paulus ab, indem er sein Gesicht auf dem Wege nach Damaskus eine Folge der Verletzung seiner Großhirnrinde nennt und ihn als Epileptiker bezeichnet. Er beurteilt die heilige Therese als eine Hysterische und Franz von Assisi als einen erblich Belasteten.

Mit solchen Erklärungen meint der medizinische Materialismus die geistige Würde solcher Menschen weginterpretiert zu haben.

Als einzig brauchbare Kriterien führt Verf. auf: unmittelbare Gewißheit, philosophisch-erweisbare Vernunftgemäßheit und ethische Bewährung.

Das letzte Kriterium eines Glaubens ist auch für Maudsley nicht sein Ursprung, sondern die Art, wie er im ganzen wirkt. Die Wurzeln der menschlichen Tugend sind für uns unerkennbar. Kein äußerer Schein ist ein untrüglicher Beweis von Gnade. Unser Handeln ist das einzige sichere Zeugnis — auch für uns selbst —, daß wir echte Christen sind.

Das psychopathische Temperament — mit was für einem Verstande es auch gepaart sein mag — bringt häufig Eifer und leichte Erregbarkeit mit sich. Der „Verschrobene“ ist außerordentlich empfänglich für Gefühlserregungen, er ist fixen Ideen und Wahnvorstellungen unterworfen. Seine Ideen setzen sich leicht in Glauben und Handeln um, und wenn er sich eine neue Vorstellung gebildet hat, so hat er keine Ruhe, bis er sie verkündet oder sie irgendwie betätigt hat. Verf. beschließt dieses Kapitel mit folgender Ausführung: „Was die vielen religiösen Erscheinungen psychopathischen Ursprungs betrifft, so brauchte es durchaus nicht überraschend oder beunruhigend zu sein, wenn so manche von ihnen von obenher als die köstlichsten der menschlichen Erfahrungen bezeugt würden. Es ist einem einzelnen unmöglich, den ganzen Bestand der Wahrheit zu finden. Nur wenige von uns sind nicht irgendwie schwach oder gar krank; gerade unsere Schwachheiten aber helfen uns unvermutet. Im psychopathischen Temperament ist die-

jenige Gefühlserregbarkeit gegeben, die die unerläßliche Bedingung für moralische Denkweise ist; in ihm liegt der Eifer und die Neigung zur Begeisterung, die für die praktische moralische Kraft wesentlich sind, und ebenso die Liebe zur Metaphysik und zur Mystik, die das Interesse über die Sinnenwelt hinausheben. Was ist also natürlicher, als daß dies Temperament uns in Regionen religiöser Wahrheiten führt, in Sphären des Universums, die den selbstzufriedenen Besitzern eines derben Nervensystems niemals würden erschlossen werden.

Gibt es so etwas wie Inspiration aus einer höheren Welt, so kann es sehr wohl sein, daß das nervös reizbare Temperament die Hauptbedingung der notwendigen Empfänglichkeit ist."

Das Kapitel II befaßt sich mit der Umgrenzung des Themas. Das Gebiet der Religion zerlegt sich in zwei Teile. Auf der einen Seite haben wir die institutionelle Religion, auf der andern die persönliche Religion.

Als Religion werden bezeichnet die Gefühle, Handlungen und Erfahrungen der einzelnen Menschen als solcher, sofern sie sich in Beziehung zu irgendeiner göttlichen Macht wissen, wie immer sie sich diese letztere näher vorstellen mögen.

Das Universum wird nach Emerson von innen her durch eine göttliche Ordnung beherrscht, sie ist seine Seele; diese Seele ist ethischer Art, und sie ist auch die Seele der menschlichen Seele.

Was die Religion auch sonst sein mag, jedenfalls ist sie die Gesamtrückwirkung eines Menschen aufs Leben. Das Göttliche soll für uns nur solche höchste Wahrheit sein, der der Mensch feierlich und ernst gegenüber treten muß, weder mit einem Fluch noch mit einem Scherz. Stoische und christliche Äußerungen unterscheiden sich durch die gesamte Gefühls- und Stimmungslage. Der Christ befindet sich gegenüber dem Stoiker im Zustande glücklicher Ruhe, tiefbefriedigten Aufatmens und in dem Gefühl der Ewigkeit, welches keine Angst um eine drohende Zukunft mehr kennt. Wenn die Religion irgendeine besondere Bedeutung für uns hat, so ist es meines Dafürhaltens diese Erweiterung unserer Gefühlswelt, diese enthusiastische Hochzeitsstimmung in solchen Fällen, da die Moralität allein höchstens ihr Haupt neigt und sich fügt. Sie sollte nichts Geringeres bedeuten als dieses neue Reich der Freiheit, in dem es keinen Kampf mehr gibt, wo die Musik der Sphären in unsrem Ohre tönt und Güter der Ewigkeit sich unsren Blicken darbieten. Solche Freude am Absoluten und Ewigen finden wir nur in der Religion. Es gibt Heilige, die sich an dem negativen Prinzip, an Erniedrigung und Enthaltsamkeit, an Leiden und Sterben geradezu berauscht haben, ihrer Seelen Seligkeit wuchs, je unerträglicher ihr äußerer Zustand wurde. Keine Erregung außer der religiösen kann nach Verf. den Menschen in diese eigentümliche Verfassung bringen Die Religion macht also das Notwendige leicht und angenehm.

In Kapitel III wird die Realität des Unsichtbaren einer Erörterung unterzogen.

Alle unsere Seelenzustände, seien sie moralischer, praktischer, gefühlsmäßiger oder religiöser Tendenz, werden durch die Objekte unseres Bewußtseins bestimmt, durch Dinge, an deren reale oder ideelle Existenz neben der unsren wir glauben. Solche Objekte können sinnlich greifbar oder nur geistig erfaßbar sein. Beidemal lösen sie in uns eine Reaktion aus. Und die Reaktion gegenüber geistigen Objekten ist bekanntlich in vielen Fällen ebenso stark wie gegenüber sinnlichen. Ja sie kann sogar stärker sein. Unser ganzes höheres intellektuelles und sittliches Leben beruht auf der Tatsache, daß gegenwärtige sinnliche Empfindungen auf unser Handeln einen geringeren Einfluß haben können als abstrakte Ideen. Diese

absolute Bestimmbarkeit unseres Geistes durch abstrakte Werte ist eine der Grundtatsachen unseres Wesens.

Den auffallendsten Beweis dafür, daß kein Unterschied in den Realitätsempfindungen herrscht, haben wir nach Verf. in den Erfahrungen der Halluzinationen, deren dann einige beschrieben werden.

Was nun das spezifisch religiöse Erfahrungsgebiet betrifft, so darf als sicher gelten, daß viele Menschen ihre Glaubensobjekte nicht nur in der Form bloßer, vom Intellekt als wahr erkannter Vorstellungen besitzen, sondern vielmehr in der Form unmittelbar erfaßter, fast greifbarer Realitäten. Für diese Auffassung werden verschiedene Belege beigebracht.

Übersinnliche Wesen gelten als wirklich, als so unbedingt wirklich wie eine Halluzination dem, der sie erlebt. Sie bestimmen unsere Lebenshaltung so entscheidend, wie die Lebenshaltung von Lebenden durch den sie nie verlassenden Gedanken an das andere Wesen in der Welt bestimmt wird.

Kapitel IV befaßt sich mit der Religion der Leichtmütigen. Alle Zustände einer gehobenen moralischen Stimmung und eines leidenschaftlichen Enthusiasmus machen den Menschen gegen das Übel in gewisser Hinsicht gefühllos. Die grundsätzliche Pflege der Leichtmütigkeit als religiöser Stimmung befindet sich in Übereinstimmung mit wichtigen Seiten der menschlichen Naturanlage und ist durchaus nicht absurd. Es gibt viele Menschen, welche dem Einfluß der Gemütskur wirklich zugänglich sind. Sie stellen einen bestimmten psychischen Typus dar, der Beachtung verdient. Das Leben selbst muß schließlich den Ausschlag geben, und die Gemütskur hat ein wirksames System geistiger Hygiene entwickelt, welches wohl behaupten darf, alle frühere Literatur der Diätetik der Seele in den Schatten gestellt zu haben. Dies System ist ganz und ausschließlich auf den Optimismus gestellt: „Pessimismus erzeugt Schwachheit, Optimismus Kraft". Im ganzen fällt die psychologische Ähnlichkeit zwischen der Gemütskur-Bewegung und der Luther'schen und Wesley'schen Bewegung ins Auge. Die Anhänger der Gemütskur rechnen in weitestem Umfange mit der Erfahrung, daß wir uns auf unsere eigene Kraft nicht verlassen können. Die Religion in der Form der Gemütskur verschafft einigen von uns Heiterkeit, moralisches Gleichgewicht und Zufriedenheit und verhütet gewisse Krankheiten ebensogut wie die Wissenschaft, ja bei einer bestimmten Gruppe von Menschen sogar noch besser. Religion und Wissenschaft können jede in ihrer Art dem, der sie aufs Leben anzuwenden versteht, einen brauchbaren Schlüssel für die große Schatzkammer der Welt liefern. Keiner von beiden erschließt sie uns ganz oder hindert die gleichzeitige Anwendung des anderen.

Die schwermütige Seele bildet den Inhalt des V. Kapitels; für sie sind Leben und Lebensüberdruß unauflöslich miteinander verknüpft.

Diese Traurigkeit liegt auf dem Grunde jeder rein positivistischen, agnostischen oder naturalistischen Lebensphilosophie. Vom Standpunkte der Philosophie kann die Vermutung aufgestellt werden, daß das Übel, da es ebenso wie das Gute wirklich einen Teil der Welt ausmacht, auch eine vernunftgemäße Bedeutung haben muß, und daß der Standpunkt der prinzipiellen „Leichtmütigkeit", der dem Schmerz, der Sorge und dem Tode keine tätige Aufmerksamkeit zuwendet, formal betrachtet unvollständiger ist als solche Systeme, die wenigstens versuchen, auch diese Elemente zu berücksichtigen.

Als die vollkommensten Religionen möchten uns deshalb diejenigen er-

scheinen, in denen die pessimistischen Elemente am vollständigsten zu ihrem Recht kommen.

Verf. bringt in diesem Kapitel wie in den vorhergehenden Kapiteln zahlreiche Belege aus der Geschichte der Religionen und der Philosophie. Das Kapitel VI befaßt sich mit dem interessanten Problem des Doppel-Ichs und des Aktes der Einswerdung.

Schroff gegenüber stehen sich zwei Anschauungsweisen in ihrer extremen Form als reiner Naturalismus und als entschiedener Methodismus (Salvationismus).

Die psychologische Grundlage des Charakters der „Zweimalgeborenen" scheint eine gewisse Disharmonie im angeborenen Temperament des Subjekts zu sein, eine Geistesverfassung, bei der Moral und Intellekt nicht zu vollkommener Einheit gelangt sind. Neuere Werke über die Psychologie des Charakters haben diese Frage eingehend behandelt. Die normale Entwicklung des Charakters besteht bei uns allen, wie wir auch veranlagt sein mögen, in der Ausgleichung und Vereinheitlichung unseres eigenen Selbst. Das gilt in sehr verschiedenartigen Gradabstufungen je nach dem Maße, als wir erregbar, empfindsam und verschiedenartigen Versuchungen unterworfen sind; — am allermeisten aber gilt es für das ausgesprochen psychopathische Temperament. Die Religion ist nur einer der Wege, auf denen die Menschen zur Einheit gelangen können. Die Beseitigung der inneren Zerrissenheit und des inneren Zwiespalts ist ein allgemein psychologischer Vorgang, der sich auf verschiedene Weise im Geistesleben vollziehen kann und nicht notwendig religiöse Form annehmen muß.

Mit der Bekehrung befaßt sich Kapitel VII. Bekehrt oder wiedergeboren werden, Gnade erlangen, religiöse Erfahrungen machen, Gewißheit gewinnen: alles dies sind Ausdrücke, die den allmählichen oder plötzlichen Vorgang bezeichnen, durch den ein bis dahin gespaltenes Ich, das sich seiner Verkehrtheit, seiner Niedrigkeit und seines Elends bewußt ist, durch festeres Ergreifen religiöser Wirklichkeiten zur inneren Einheit gelangt, so daß es sich nunmehr auf rechtem Wege weiß, sich gehoben und glücklich fühlt.

Wenn ein bestimmtes Ziel so fest wird, daß es alle anderen aus dem geistigen Leben verdrängt, so pflegen wir eine solche Erscheinung als Umwandlung zu bezeichnen, sie vielleicht als solche auch anzustaunen. Solche Umwandlungen sind die vollkommensten Spaltungen des Ich. Nun können in unseren Gefühlsinteressen große Schwankungen vorkommen und die Brennpunkte sich fast so schnell verschieben, wie Funken, die verbranntes Papier durchflackern: dann haben wir das schwankende und gespaltene Ich. Der Brennpunkt des Bewußtseins, der Punkt, von dem aus das Ziel erfaßt wird, kann aber auch auf immer in eine bestimmte Vorstellungsgruppe zu liegen kommen: und wenn dann der Wandel gleichzeitig ein religiöser ist, so nennen wir ihn Bekehrung, besonders wenn es sich um einen plötzlichen Vorgang handelt. Als Brennpunkt in eines Menschen Bewußtsein ist derjenige Ideenkreis anzusehen, für den er lebt und aus dem heraus er sich betätigt, dafür wollen wir den Ausdruck gebrauchen: „der gewohnheitsmäßige Mittelpunkt seines persönlichen Innenlebens".

Gemütsaufregungen — zumal solche heftiger Art — haben häufig auf die Umgestaltung des Geisteslebens einen außerordentlich starken Einfluß.

In den meisten Fällen von Bekehrung nimmt tatsächlich die Sünde fast ausschließlich die Aufmerksamkeit in Anspruch, so daß die Bekehrung mehr ein Sich-von-der-Sünde-losreißen als ein Streben nach Gerechtigkeit ist. Wenn sich der Keim des neuen persönlichen Lebens unterbewußt so weit entwickelt hat, daß er

im Begriff ist sich zu entfalten, so darf er nicht mehr angerührt werden, sondern muß von selbst aufbrechen.

Zweifellos gibt es auch Personen, bei denen das höhere Leben, wenn es einmal die nötige Kraft erlangt hat, ganz unabhängig von irgendwelchem Nachlassen, ja selbst bei völligem Mangel irgendeines vorherigen ausgesprochenen Gefühls, alle Hindernisse beseitigt und wie eine plötzliche Flut hereinbricht. Das sind die eigentlich charakteristischen und merkwürdigen Fälle, diejenigen augenblicklicher Bekehrung. Dafür bringt Verf. dann einige Beispiele.

Es ist wohl begreiflich, daß diejenigen, die persönlich ein solches Erlebnis gehabt haben, überzeugt sind, ihre Bekehrung sei kein natürlicher Vorgang, sondern ein Wunder gewesen. Es werden denn auch dabei oft Stimmen gehört, Lichterscheinungen und andere Visionen erlebt, es erfolgen automatische Betätigungen, und es wird nach der Unterwerfung des persönlichen Willens immer das Gefühl wach, als ob eine höhere Macht von außen eingeströmt und zur Herrschaft gelangt sei. Überdies kann das Gefühl von Erneuerung, Sicherheit, Reinheit und Gerechtigkeit so wunderbar beglücken, daß der Glaube an eine völlig neue Wesensbeschaffenheit wohl verständlich ist.

Die wichtigste Folge eines stark entwickelten Lebens jenseits der Bewußtseinsgrenzen ist, daß die eigentliche Bewußtseinssphäre Einbrüchen aus jenem ausgesetzt ist, deren Quelle das Subjekt nicht errät und die ihm deshalb als unerklärliche Antriebe und Hemmungen, als quälende Vorstellungen oder gar als Gesichts- und Gehörshalluzinationen erscheinen. Die Antriebe können als automatisches Sprechen oder Schreiben auftreten, dessen Sinn das Subjekt vielleicht selbst nicht versteht. Das einfachste Beispiel von automatischer Betätigung liefert uns die hypnotische Beeinflussung. Bei den plötzlichen Bekehrungen könnte angenommen werden, daß derjenige, welcher die Gnade plötzlich ergreift, zu den Menschen gehört, deren unterbewußtes Geistesleben ein weites Gebiet umspannt, in dem geistige Arbeit unbewußt fortgehen kann und aus dem plötzliche, das Gleichgewicht des gewöhnlichen Bewußtseins störende Erfahrungen einbrechen können.

James glaubt in der Tat, daß, wenn ein Mensch kein reiches unterbewußtes Leben hat, oder wenn seine Bewußtseinssphäre von einer harten Schale umgeben ist, die den Einfällen von außen widersteht, seine Bekehrung gegebenen Falles eine allmähliche sein und jedem anderen Hineinwachsen in neue Gewohnheiten gleichen muß. Der Besitz eines entwickelten unterbewußten Selbst und eines undichten und durchlässigen Bewußtseins-Randes ist die unerläßliche Bedingung für eine plötzliche Bekehrung. Je mehr ein Mensch sich verloren fühlt, desto näher ist er bereits der durch Jesus Christus vermittelten Errettung. Das wichtigste Merkmal des Glaubenszustandes ist das Aufhören des Unfriedens, die Überzeugung, daß sich alles zum Guten wenden wird, die Herrschaft von Friede, Harmonie, Wille zum Leben, auch wenn die äußeren Bedingungen unverändert bleiben. Das zweite Merkmal besteht darin, daß man Wahrheiten erkennt, die einem bisher verborgen waren. Eine dritte Eigentümlichkeit dieses Zustandes der Zuversicht ist die, daß oftmals mit der Welt eine objektive Veränderung vorzugehen scheint.

Die Bedeutung der Bekehrung besteht nach Verf. darin, dem Menschen — sei es auch nur für kurze Zeit — das Ideal seines Geisteslebens zu zeigen, eine Bedeutung, die durch Rückfälle nicht herabgemindert werden kann, wenn auch Beharrlichkeit sie vergrößern könnte. Tatsächlich sind übrigens alle bemerkenswerten Bekehrungsfälle von Dauer gewesen.

Das Kapitel VIII trägt als Überschrift „Heiligkeit“. Heiligkeit bezeichnet

die Vereinigung der reifen Früchte religiösen Lebens als persönliche Charakterbestimmtheit. Ein „heiliger" Mensch ist ein solcher, bei dem religiöse Gefühle den gewohnheitsmäßigen Mittelpunkt des Personlebens bilden. In der Praxis des Lebens finden sich hierbei: Askese, Seelenstärke, Reinheit und Liebe. Das Bewußtsein von der Gegenwärtigkeit einer höheren freundlichen Macht scheint das Grundcharakteristikum solch „heiligen" religiös-sittlichen Lebens zu sein.

Wie immer man die christliche Liebe erklären möge, jedenfalls ist sie imstande, alle Schranken zwischen den Menschen niederzureißen.

Der Übergang von innerer Spannung, quälender Selbstverantwortlichkeit und Sorge zu Gleichmut, Ergebung und Friede ist die wunderbarste unter allen Veränderungen des inneren Gleichgewichts, jener Wandlungen des persönlichen Innenlebens.

Psychopathische Personen üben Kasteiungen oft in vernunftwidriger Weise auf Grund einer Art Besessenheit oder einer fixen Idee, die als Forderung auftritt und erfüllt werden muß, wenn der betreffende Mensch seine innere Ruhe wieder finden will. Alle diese Gefühle, welche einen „heiligen" Menschen bestimmt und erfüllt haben, muß man selbst erlebt haben, um sie verstehen zu können. In der Stunde glühender Erregung wird das Unbegreifliche begreiflich; was von außen so rätselhaft erschien, wird dann durchsichtig und klar. Jede Erregung gehorcht ihrer eigenen Logik und kommt zu ihren eigenen Schlüssen. Frömmigkeit und Liebe leben in einer anderen Welt als irdische Lust und Furcht und bilden ein ganz anderes Zentrum geistigen Personlebens.

Kapitel IX befaßt sich mit dem Wert der Heiligkeit. Zu absolut eindeutigen Resultaten scholastischer Art können wir nicht gelangen. Zweifellos haben im weiteren Verlauf der Entwickelung historische Momente bei der Ausprägung der verschiedenen Gottesvorstellungen stets eine gewisse Rolle gespielt: aber das eigentlich grundlegende Moment muß immer psychologischer Art gewesen sein. Diese Wandlungen der Gottesvorstellung gehören zu den merkwürdigsten Veränderungen, welche die Geschichte überhaupt kennt.

James glaubt allerdings nicht, daß sterbliche Menschen in Sachen der Religion je zu Wahrheiten gelangen werden, die keine Erweiterung und Verbesserung mehr zuließen. Für die kritische Bewertung der religiösen Erscheinungen ist es sehr wichtig, nachdrücklich auf den Unterschied zwischen Religion als individuellem, persönlichem Erleben und Religion als Institution im Gemeinschaftsleben eines Volkes hinzuweisen. Kirchliche Einrichtungen gehen uns hier nichts an. Die religiöse Erfahrung, die wir betrachten, ist diejenige, welche sich in der Brust des Einzelnen auslebt. Die Betätigungen des religiösen Lebens können wie alle menschlichen Leistungen durch Überspannung verdorben werden. Sie unterliegen dem Urteilsspruch des gesunden Menschenverstandes. Der Fanatismus findet sich nur bei herrischen und streitbaren Charakteren. Trifft bei sanften Charakteren intensive Frömmigkeit mit schwacher Verstandesbegabung zusammen, so resultiert ein phantastisches Aufgehen in der Liebe zu Gott bis zur völligen Aufgabe aller praktisch-menschlichen Interessen: eine unschuldige, aber einseitige Gemütsverfassung. Im Heroismus, fühlen wir, liegt das letzte Geheimnis des Lebens. Wir verachten den, der gar keinen Sinn dafür hat.

Bei den größten Heiligen, den geistlichen Helden, die jedermann anerkennt, wie Franziskus, Bernhard, Luther, Loyola, Wesley, Channing, Moody, Gratry, kann darüber kein Zweifel sein: ein jeder sieht ihre Kraft und Stärke. Ihr Gefühl für das Grundgeheimnis der Welt, ihr Feuer, ihre Güte umstrahlen sie und erweitern

ihre Konturen, indem sie dieselben sich verlieren lassen. Die Religion behält ihre hohe Stellung in der Geschichte. In Hinsicht auf das Ganze sind die „heiligen“ Eigenschaften für das Wohl der Welt unerläßlich. Die großen Heiligen bezeichnen unmittelbare Erfolge. Die kleineren sind wenigstens Vorboten und Herolde; auch können sie direkt der Sauerteig für eine bessere soziale Ordnung auf Erden werden. So wollen wir denn danach trachten, „heilig“ zu sein, ob wir sichtbaren und zeitlichen Erfolg haben oder nicht.

Kapitel X. Die Mystik zeigt vier charakteristische Merkmale: die Unbeschreiblichkeit, den Geistes- und Wahrheitscharakter, die Unbeständigkeit und die Passivität. Mystische Zustände im strengen Sinne des Wortes sind niemals rein episodisch. Es bleibt immer einige Erinnerung an ihren Inhalt und ein tiefes Gefühl von ihrer Bedeutung zurück. Sie bestimmen das innere Leben des Menschen in der Zeit zwischen den erneuten Erscheinungen. Doch ist es schwer, in dieser Sphäre ganz scharfe Abgrenzungen zu treffen: wir finden alle Arten von Gradabstufungen und Mischungen. „Traumzustände“ spielen nach James, Crichton-Browne und Charles Kingsley hier eine nicht unbedeutende Rolle und erinnern vielfach an pathologische Erscheinungen. Weiter hinein in diese führen uns diejenigen mystischen Zustände, die durch berauschende und betäubende Mittel, besonders durch Alkohol, hervorgebracht werden. Die Herrschaft des Alkohols über die Menschen liegt zweifellos in seiner Macht, die mystischen Fähigkeiten der menschlichen Natur anzuregen, die gewöhnlich durch die kalte Wirklichkeit und die unerbittliche Kritik der nüchternen Stunden erstickt werden. Das trunkene Bewußtsein ist nur eine bestimmte — freilich pathologisch bedingte — Teilerscheinung des mystischen Bewußtseins. Lachgas und Äther regen das mystische Bewußtsein in einem außerordentlich hohen Grade an. Vor einigen Jahren hat James selbst einige Beobachtungen über diese Wirkung von Lachgasbetäubung gemacht. Dabei drängte sich mir ein Urteil auf, dessen Richtigkeit mir bis heute unerschüttert geblieben ist. Nämlich dies, daß unser normales, waches Bewußtsein — unser rationales Bewußtsein, wie wir es nennen können — nur eine bestimmte Art von Bewußtsein ist, und daß um dasselbe herum potentielle Bewußtseinsformen liegen, die ganz andersartig und von ihm nur durch ganz dünne Wände geschieden sind. Wir können durchs Leben gehen, ohne ihr Dasein zu ahnen; indes wenn nur das nötige Reizmittel angewendet wird, so zeigen sie sich bei der leisesten Berührung in voller Deutlichkeit: bestimmte Formen geistigen Lebens, die aller Wahrscheinlichkeit nach eine — uns freilich entzogene — Bedeutung und Wirkungssphäre haben.

Die Unmittelbarkeit der Verzückung ist der Grundton aller Mystik. Die mystische Wahrheit existiert nur für den, der die Verzückung erlebt, für keinen anderen. Die auf mystischem Wege zu gewinnenden Wahrheiten sind verschiedener Art. Einige beziehen sich auf diese Welt, die Sinnen- und Erscheinungswelt: das Schauen der Zukunft, das Verstehen fremder Seelen, das plötzliche Verstehen von Schriftworten, die Erkenntnis ferner Ereignisse. Die wichtigsten Offenbarungen aber sind theologischen oder metaphysischen Charakters. Die mystischen Zustände können die seelische Energie in der Richtung stärken, in welche die Inspiration hinweist.

Die Überwindung aller gewöhnlichen Schranken zwischen dem Individuum und dem Absoluten ist die große mystische Leistung. Im mystischen Erlebnis wird der Mensch eins mit dem Unendlichen und wird sich dieser Einheit auch bewußt. Das ist die ewige und triumphierende Tradition der Mystik, die sich in den

verschiedenen Ländern und Bekenntnissen kaum unterscheidet. Das mystische Bewußtsein ist im allgemeinen pantheistisch und optimistisch oder wenigstens das Gegenteil von pessimistisch. Es ist antinaturalistisch und stimmt am besten mit den Ideen von einer jenseitigen Welt und von der Notwendigkeit einer Wiedergeburt zusammen. Stark ausgeprägte mystische Zustände sind für die betreffenden Personen, die sie erleben, meist schlechthin autoritativ. Andrerseits enthalten sie für die Außenstehenden keinerlei Zwang, ihre Offenbarungen kritiklos anzunehmen. Immerhin brechen sie aber die Alleinherrschaft des nicht mystischen oder rationalistischen Bewußtsein s,das sich ausschließlich auf den Verstand und die Sinne gründet. Sie zeigen, daß dies nur eine bestimmte Art von Bewußtsein ist und weisen uns auf andere Arten von Wahrheiten hin, an die wir getrost weiter glauben können, solange sie in uns einen lebendigen Widerhall finden.

Kapitel XI umfaßt die Metaphysik.

Es liegt im Wesen der religiösen Erfahrung, daß sie zur Aufstellung von Mythen, Dogmen, Bekenntnissen und metaphysischen Theorien, sowie zur kritischen Auseinandersetzung der verschiedenen Glaubensweisen untereinander führt

Den Versuch, die Wahrheit der Aussagen unmittelbarer religiöser Erfahrung durch ein rein intellektuelles Verfahren nachweisen zu wollen, erklärt Verf. für absolut hoffnungslos.

Der praktische Wert der Religion für das seelische Leben des Einzelnen und für das Geistesleben der Menschheit im ganzen ist der beste Wahrheitsbeweis, der sich für die Sache der Religion führen läßt. Für die wissenschaftliche Betrachtung bedeutet ein solches Urteil aber allerdings den Verzicht auf strenge Allgemeingültigkeit und auf den Anspruch der Absolutheit.

In Kapitel XII sind noch weitere Einzelzüge des religiösen Lebens behandelt.

Die Religion besteht als Tatsache innerer Erfahrung überall und in allen ihren Entwicklungsstufen in dem Bewußtsein eines Verkehrs zwischen dem Einzelmenschen und der höheren Macht (oder den höheren Mächten), an die er sich gebunden fühlt.

Die Äußerungen des religiösen Lebens verbinden sich häufig mit unserem unterbewußten Leben. Man findet kaum irgendeinen religiösen Heros, in dessen Leben nicht von übernatürlichen Eingebungen berichtet würde. Das Bewußtsein, Werkzeug einer höheren Macht zu sein, verschafft sich seinen wichtigsten Ausdruck in der Inspiration. Bei Menschen, deren religiöses Leben besonders entwickelt ist, scheinen die Einbrüche aus dieser Region ungewöhnlich stark zu sein; jedenfalls haben Erfahrungen, die dorther stammen, eine bedeutende Rolle in der Religionsgeschichte gespielt.

In Kapitel XIII sind die Endergebnisse (Bewertung des religiösen Lebens) zusammengestellt. Die charakteristischen Merkmale der religiösen Lebensanschauung sind:

1. Die sichtbare Welt ist ein Teil eines höheren geistigen Universums, und erst durch dieses erhält sie ihren eigentlichen Sinn.

2. Vereinigung mit jener höheren Welt oder eine harmonische Beziehung zu ihr ist unser wahres Ziel.

3. Das Gebet oder die innere Gemeinschaft mit dem Geist jener Welt — werde er persönlich oder unpersönlich vorgestellt — ist ein Vorgang von objektiver Realität; es findet ein Einströmen geistiger Kraft in die Erscheinungswelt statt, und es werden dadurch bestimmte Wirkungen — psychologischer oder materieller Art — hervorgerufen.

Außerdem umschließt die Religiosität noch die folgenden psychologischen Merkmale:

4. Neue Lebenskraft erwächst dem Menschen und äußert sich entweder in lyrischer Begeisterung oder in ethischem Heroismus.

5. Ein Gefühl des Geborgenseins überkommt ihn, eine Stimmung inneren Friedens, und im Verkehr mit anderen zeigt sich ein Wachsen liebevoller Zuneigung.

Alle persönliche Lebenserfahrung gründet sich auf das gefühlsmäßige Erlebnis. Die Religion in ihrer höchsten Ausübung ist etwas anderes als nur eine Neubeleuchtung gegebener Tatbestände, sie behauptet auch die Existenz neuer Tatsachen. Für die religiöse Auffassung ist die Welt nicht etwa nur die materialistische Welt in anderer Fassung. Sie muß auch eine Wesensbeschaffenheit haben, die von der einer materialistischen Welt verschieden ist, so daß andersartige Ereignisse erwartet werden können und eine andersartige Lebensführung notwendig wird.

Diese kurzen Umrisse des Inhaltes des Buches von William James genügen, um ein Bild von dem Gedankenreichtum des Werkes zu erwecken. Mögen diese Ausführungen Anlaß geben zu vielseitigem Studium des interessanten Stoffes, zu fleißiger Lektüre des Werkes und zu reger Teilnahme für die Fragen der Religionspsychologie. Dr. med. Schott, Weinsberg.

Unsterblichkeit. Eine Kritik der Beziehungen zwischen Naturgeschehen und menschlicher Vorstellungswelt. Von Hermann Graf Keyserling. München 1907, 349 S., 8°.

Es ist ein alter, keineswegs überraschender Gedanke, für den der Verfasser dieses Werkes in umständlicher Breite und paradoxer Rhetorik Propaganda macht. Der Leser soll sich davon durchdringen, daß der philosophisch geläuterte Unsterblichkeitsglaube auf die Verewigung des Individuums in jedem Sinne verzichtet, da er vielmehr im Gegenteil mit der Einsicht in den transitorischen Charakter der Individualität durchaus zusammenfällt. Daraus folgt: Die auf den individuellen Unsterblichkeitsglauben gegründete dualistische Weltauffassung und Lebensführung ist aufzugeben und zu ersetzen durch eine um so bewußtere Pflege der überindividuellen „Synthesen“, in die sich das Individuum verflochten fühlt und in denen es, mitten in der Zeit, seine Ewigkeit erlebt. Wenn ich fühle und erfahre, daß ich ewig bin — der Verf. hat das herrliche Wort Spinozas seinen Untersuchungen als Leitsatz vorangestellt —, so „meine ich in Wahrheit nicht mich im empirischen Sinne, sondern das überpersönliche Prinzip, das mein phänomenales Dasein regiert; ich meine nicht meine Grenzen, sondern meine grenzenlos fortwirkende Entelechie“ (S. 154). Daß die meisten so bescheiden sind, die Fortdauer ihrer Grenzen zu ersehnen, anstatt des Fortwirkens ihres ewigen Kernes, hängt lediglich mit ihrer „Kurzsichtigkeit“ zusammen. „Sie überschätzen die Bedeutung des Bewußtseins, sie übertreiben den Sinn der persönlichen Existenz. Anstatt zu fühlen und zu erfahren, daß sie ewig sind, hängen sie an fluglahmen Träumen, die ihr müder Intellekt gebar.“ (S. 342.)

Durch acht Kapitel dehnen sich die Betrachtungen, die diesen Satz begründen sollen. Das erste untersucht den „Unsterblichkeitsglauben überhaupt“ und findet ihn in dem Bewußtsein, daß das in dem Menschen wirksame Lebensprinzip sich in der räumlich-zeitlich begrenzten Individualexistenz nicht erschöpft (S. 82). Das zweite befaßt sich mit „Todesgedanken“. Das Mysterium des Todes wird dialektisch

enträtselt. Der Tod, an sich ein „banales empirisches“ Ereignis, soll doch zugleich als „Symbol für das Leben“ das Tiefste bedeuten, von dem wir wissen (S. 96). Was, wird uns leider nicht verraten, oder vielmehr nur in einer geistreichen Antithese angedeutet. Nämlich: Erst wessen eigenes Sein wir getötet, erwacht für uns zu echtem Sein (S. 102). Wir überschlagen zunächst das dritte Kapitel und wenden uns gleich dem vierten zu, das wenigstens in der Überschrift eine Philosophie über „Dauer und Ewigkeit“ verheißt. Doch nein; wir hören dieselbe Melodie, die schon im ersten Kapitel erklang, mit leicht veränderten Harmonien: daß man, um ewig zu sein, d. i. um über der Zeit zu stehen, lernen müsse die Individualität abstreifen. Denn die gibt es „nur in der Gegenwart; was zeitlos beharrt, ist nicht individuell“ (S. 148). Hier könnten wir schließen; der philosophische Hauptsatz des Werkes ist jetzt hinreichend präzisiert und wir wissen jetzt nach des Verfassers eigenem Geständnis, daß die Person auch im einzelnen Menschen nicht die letztmögliche Synthese (Verf. hat eine unglückliche Vorliebe für diesen gänzlich farblosen Ausdruck) bedeutet (S. 162). Aber wir sind noch lange nicht fertig. Zunächst gilt es die Teilnahme an dem Kampf des Verf. mit den Bewußtseins-Fanatikern (fünftes Kapitel). Bewußtsein, so hören wir, ist nicht das Wesentliche am Leben (S. 168), sondern bloß ein mögliches Phänomen, das auftreten kann oder auch nicht und deshalb mit seiner Gebundenheit an die Individualität gegen den erkannten Sinn des Unsterblichkeitsglaubens nicht das mindeste auszutragen vermag (S. 177). An diese Polemik gegen andersartige Deutungen schließt sich eine weitschichtige Apologetik des eigenen Standpunktes. Die Resultate der vergleichenden Völkerpsychologie, die Analyse des Genius und die Tatsachen des sittlichen Bewußtseins (zusammengefaßt im sechsten Kapitel unter dem Titel: Mensch und Menschheit) werden als Kronzeugen dafür aufgerufen, daß es ein Überindividuelles ist, für das wir leben. „Zwischen dem rücksichtslosen Selbstverkörperungsbedürfnis eines Wagner, dem strengen Pflichtgefühl eines Bismarck und dem unpersönlichen Selbstaufopferungstriebe des Japaners besteht kein prinzipieller Unterschied; der überindividuelle Zusammenhang ist eben ihrer aller gemeinsame Voraussetzung!“ (S. 213.) Dieses Ergebnis wird durch einen biologisch-naturphilosophischen Exkurs (siebentes Kapitel: Individuum und Leben) vertieft und befestigt. Die Natur sieht nur auf die Erhaltung der Art und kümmert sich nicht um das Individuum (S. 265, vgl. Schopenhauer). Sie prägt den Typus und setzt ihn durch; das Individuum ist ihr nur Mittel zum Zweck.

Wir rekapitulieren mit dem Verfasser. Das Individuum hat sich in allen Beziehungen als ein Durchgangspunkt erwiesen, als eine Zwischenstufe, die überwunden werden muß oder vielmehr in rerum natura tatsächlich überwunden ist. Am Ziele angelangt, entdeckt der Verfasser, daß die abstrakte Wahrheit, zu der er sich erhoben hat, ihrem Gehalte nach mit dem religiösen Erlebnis zusammenfällt (S. 319). Und so endet das Ganze im achten Kapitel (mit der Überschrift: Die Ideenwelt), wie zu erwarten, mit einem Hymnus auf die Mystik, die in ihrer Gottversunkenheit den transitorischen Charakter der Individualität als intuitive Erkenntnis besessen und ausgesprochen hat, längst ehe es Philosophen gab.

Diese Übersicht wird genügen, um die Ausstellungen zu rechtfertigen, die der Rezensent dem vorliegenden Werke gegenüber zu erheben hat. Es liegt auf der Hand, daß der Verfasser in seinem Buche nicht liefert, was er im Titel verspricht oder doch zu versprechen scheint: eine Philosophie des Unsterblichkeitsglaubens. Daß die psychologischen Wurzeln des Unsterblichkeitsgedankens unberücksichtigt bleiben, mag noch hingehen. Darüber läßt sich diskutieren, zu-

mal wenn man mit dem Verfasser auf dem Boden des Kritizismus steht. Dagegen befremdet es aufs höchste, daß auch die erkenntnistheoretische Frage nach dem Wahrheitsgehalt des Unsterblichkeitsglaubens kaum aufgerollt, geschweige denn abgewickelt und entschieden wird. Oder will man es etwa als eine Lösung betrachten, wenn der Verfasser im kritischen Moment sich auf den Unsterblichkeitsinstinkt (S. 340f., vgl. S. 129ff.) zurückzieht? Was nützt uns die Versicherung, die niemand bestreitet, daß der Glaube älter sei als die Philosophie, die Bewußtseinsphänomene ursprünglicher als ihre Rekonstruktionen im Denken? Es soll ja gerade bewiesen werden, daß der Unsterblichkeitsglaube auch vor der gereiften Intelligenz sich bewährt, etwa als Funktion eines idealistischen Weltbegriffs oder wie man es sonst formulieren mag. Der prinzipielle Verzicht auf eine solche „Deduktion" ist für den aufmerksamen Leser ein unerwartetes Defizit. Dazu kommt, daß auch die Phänomenologie des Unsterblichkeitsglaubens in der vorliegenden Darstellung durchaus nicht genügt. Hier wäre soviel zu sagen gewesen, in systematischer und historischer Beziehung! Wo die Quellen so reichlich fließen, da sollte man doch aus dem Vollen schöpfen. Die geschichtlichen Farbenbrechungen des Unsterblichkeitsglaubens sind, schon im Kulturkreis des Christentums, so eigenartig und mannigfaltig, daß sie von selbst zur Betrachtung einladen. Der Philosoph aber darf sie um so weniger übergehen, als er zu ihrer Wertung berufen ist und Normen und Maßstäbe für ihre Beurteilung gewinnen soll.

Ein kurzes Wort noch über die herausfordernden Sätze des dritten Kapitels, die das Problem des Glaubens behandeln! Im Gegensatz zu Kant, der Wissen und Glauben reinlich scheidet, und im Gegensatz zu Hegel, der den Glauben als Vorstufe des Wissens beurteilt, erklärt der Verf. mit alten und neueren Skeptikern jegliches Wissen fußt in letzter Instanz auf Voraussetzungen, deren Wahrheit nur geglaubt werden kann (S. 110f.). Die mathematischen Axiome seien nicht weniger Glaubensurteile als der Satz, daß Gott die Welt regiert oder die Erkenntnis eines objektiven Tatbestandes. „Man mag mir noch so zwingend beweisen, daß eine Erscheinung statthat; so lange ich nicht an sie glaube, ist ihr Dasein für mich nicht gewiß" (S. 118f.). Wir bitten den Verf., die Probe zu machen und uns die Frage zu beantworten, ob. z. B. die Tatsache, daß jemand auf offener Straße vor seinen Augen zu Schaden kommt, von seiner intellektuellen Zustimmung abhängt, oder gar dadurch aufgehoben wird, daß er sich weigert, sie anzuerkennen. Der dialektische Schein dieses erkenntnistheoretischen Solipsismus zerrinnt vor der kritischen Grundunterscheidung zwischen subjektiver und objektiver Gewißheit. Jene, und mit ihr der lebendige Glaube, wie alles wertbetonte Erkennen, ist Wille und Tat und persönliche Entscheidung. Diese verläuft ganz unpersönlich und muß so verlaufen, weil die Objekte, auf die sie sich bezieht, nicht ursprünglich erzeugt, sondern in der Vorstellung a posteriori gegeben werden. Der Verfasser, der diese Fundamentaldifferenz vollkommen übersieht, macht aus der Not eine Tugend und rät der Menschheit, möglichst viel zu glauben. Freilich, das Wissen kann unbequem werden, z. B. wenn es philosophische Abgründe und Irrwege aufdeckt. Aber es ist doch eine harte Zumutung, sich sagen zu lassen, daß „blindgläubige Völker und Menschen (Rom und die Mohammedaner werden als Beispiele angeführt!) stets stärker sind, als allzu reflektierte" (S. 114). Wir erinnern nur an das „blindgläubige" Spanien, wo das Gegenteil am Tage liegt, und meinen, daß gerade die protestantischen Nationen mit ihrem kritischen Glaubensbegriff die geistige Führung der Menschheit erlangt haben. Um's kurz zu sagen: die Erkenntnisse und Weisungen, die uns in diesem Kapitel geboten werden, sind kritisch und historisch gleich un-

genügend. Der ganze Abschnitt schwebt in der Luft. Der Verfasser wird auch im Ernst nicht wollen, daß wir das „Prinzip des preußischen Soldatendrills" (S. 120) zur Basis unserer wissenschaftlichen Forschung erheben, so wenig es sein letzter Gedanke sein kann, daß der Glaube, um sich zu verjüngen, in intellektuelle Dekadenz zurückfallen müsse. Die äußerste Konsequenz zu ziehen, verbietet uns die Achtung vor einem Manne, dem nach seiner eigenen Aussage (S. 6) an der gewaltsamen Erdrückung der Probleme nichts gelegen ist, wohl aber daran, sie zu ewigem Leben zu erwecken.

Berlin. Heinrich Scholz, cand. theol.

P. Don Ferdinand Sterzinger, Bekämpfer des Aberglaubens und Hexenwahnes und der Pfarrer Gaßnerschen Wunderkuren. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung in Bayern unter Kurfürst Maximilian III. Joseph. Von Dr. Hans Fieger. München u. Berlin, R. Oldenbourg, 1907.

Es ist ein Verdienst, den Namen eines Mannes der Vergessenheit zu entziehen, der um den Menschheitsfortschritt solche Verdienste hat wie P. Don Ferdinand Sterzinger, Theatiner zu München, der als Akademiker, Philosoph, Theolog und Geschichtsschreiber unermüdlich im 18. Jahrhundert für die Volksaufklärung gearbeitet hat. Er gehört nicht zu denen, die diese Arbeit angefangen haben, sein Einfluß umfaßt auch im wesentlichen nur das Bayerland, aber seine Unerschrockenheit und Charakterfestigkeit sichern ihm einen ersten Platz. Sein Lebensbild wird uns im breiten Rahmen der Zeitgeschichte vorgeführt. Dabei ist ein reichliches Material verarbeitet worden, die Macht des Aberglaubens im 18. Jahrhundert zu beweisen. Jedem, dem solche Fragen naheliegen, ist deshalb besonders die Lektüre zu empfehlen. Für die heutige Zeit ist interessant zu sehen, welche Freiheit die römische Kirche einstmals in den eigenen Mauern hat gewähren lassen! Der Fleiß des Verfassers mag gelohnt werden durch die Anregung, die nach verschiedenen Richtungen davon ausgeht. H. V.

Die Wiedergeburt der Philosophie. Rede zum Antritt des Rektorates der Universität Berlin am 15. Oktober 1907 gehalten. Von Carl Stumpf. Leipzig, Joh. Ambr. Barth, 1908. 1 M.

Der Vortrag enthält mehr als sein Titel, er ist zugleich ein geistvoller Überblick über die philosophische Entwicklung seit Hegel. Nach der Katastrophe des Materialismus haben Lotze und Fechner durch die in naturwissenschaftlichem Geiste betriebene Psychologie der Philosophie neues Leben eingehaucht. Auf dieser Bahn muß weitergeschritten werden. Umfassende naturwissenschaftliche Bildung ist nötig für den Philosophen. Doch darf das nicht formell eine Vorherrschaft bedeuten. Die Priorität des Geistes muß festgehalten werden. So ist die Wiedergeburt schon da: die physiologische Psychologie, die Phänomenologie sind ihre Anzeichen gewesen. Den alten Problemen steht die Philosophie mit neuen Mitteln gegenüber. Energie und jugendlicher Mut zeigt sich allerorten. Bloß eins fehlt: ein Oberhaupt, ein alles umfassender Meister, eine „die Natur und Geisteswissenschaften gleichmäßig durchdringende Ideenwelt zu schaffen". Dieser helle zukunftsfrohe Geist spricht aus dem ganzen Vortrage. H. V.

Für die Redaktion verantwortlich Dr Johannes Bresler in Lublinitz (Oberschlesien).
Verlag von Carl Marhold Verlagsbuchhandlung in Halle a. S.
Heynemann'sche Buchdruckerei (Gebr. Wolff), Halle a. S.

Klinke, Dir. Dr. med., Lublinitz in Schles. **E. T. A. Hoffmanns Leben und Werke.** Vom Standpunkte des Irrenarztes. Zweite Auflage. Preis brosch. 3,— M.

Lobedank, Emil, Dr., Stabsarzt in Hann.-Münden. **Der Stammbaum der Seele.** Mit Textillustrationen. Preis geheftet 1,50 M., in Leinwand gebunden 2,50 M.

Lombroso, Cesare, Prof., Turin. **Neue Verbrecherstudien.** Mit vielen Textillustrationen und mehreren Tafeln. Autorisierte Übersetzung aus dem Italienischen von Dr. Ernst Jentsch, Obernigk. Preis 4,50 M.

Lomer, G., Dr., Arzt an d. Provinzial-Heil- und Pflege-Anstalt in Lüneburg. **Bismarck im Lichte der Naturwissenschaft.** Preis brosch. 3,— M., geb. 3,75 M.

Magnus, Rud., Dr. med., Redner des „Kosmos, Gesellschaft der Naturfreunde". **Vom Urtier zum Menschen.** Gemeinverständliche Darstellung des gegenwärtigen Standes der gesamten Entwicklungslehre. Mit einem Stammbaum der Tiere und zahlreichen Tafeln und Textillustrationen. Preis geheftet 2,— M., in Leinwand gebunden 3,— M.

—„— **Das Vererbungsproblem im Lichte der neuesten Forschungen.** Mit zahlreichen Illustrationen. Erscheint demnächst.

Mönkemöller, Oberarzt Dr., Hildesheim. **Geisteskrankheit und Geistesschwäche in Satire, Sprichwort und Humor.** Preis 6,— M.

Rosen, Katinka von. Über den moralischen Schwachsinn des Weibes. Mit einem Vorwort von Dr. P. J. Möbius, nebst einigen ausgewählten Kritiken und Briefen. 2. Auflage. 48 Seiten. Preis 1,— M.

Sanctis, Sante de, Prof. Dr., in Rom. **Die Mimik des Denkens.** Autoris. Übersetzung von Oberarzt Dr. Joh. Bresler. Mit 44 Abbildungen im Text. 181 Seiten. Preis 3 M.

Dies hubsche Buch wird Freunden psychologischer Betrachtung Anregung geben und Freude machen. Prof. Sommer.

Wir können das Studium dieses leicht und elegant geschriebenen Werkchens dem gebildeten Publikum wärmstens empfehlen. Danziger Zeitung.

—„— **Die Träume.** Autoris. Übersetzung von Dr. O. Schmidt nebst Einführung von Dr. P. J. Möbius. 256 Seiten. Preis 5 M.

Diesem auch für Laien, die sich für die Wissenschaft interessieren, höchst wertvollen Buche wünscht Dr. Mobius mit Recht eine große Anzahl von Lesern und Freunden. New-Yorker Staatszeitung.

Möge das Buch die freundliche Teilnahme finden, die es mit vollem Recht beanspruchen darf. Centralblatt für innere Medizin.

Schaefer, Oberarzt a. D. Dr., Hamburg. **Der moralische Schwachsinn.** Allgemeinverständlich dargestellt. Preis 3,— M.

Wulffen, Erich, Staatsanwalt Dr., Dresden. **Kriminalpsychologie und Psychopathologie in Schillers Räubern.** Preis 1,20 M.

Wulffen, Erich, Staatsanwalt Dr., Dresden. **Ibsens Nora vor dem Strafrichter und Psychiater.** Preis 1,20 M.

Heynemann'sche Buchdruckerei, Gebr. Wolff, Halle a. S.

Band II

Heft 7.

Zeitschrift für Religionspsychologie.

Grenzfragen der Theologie und Medizin.

Unter Mitwirkung

von

[illegible] Ahrens (Bremen), Dr. med. I. Bloch, Spezialarzt für Sexualpathologie (Berlin), [illegible] mann, Vorsteher des Magdalenenstifts (Teltow b. Berlin), Prof. Dr. phil. Claser [illegible], Prof. D. theol. Dr. phil. Dorner (Königsberg i. Pr.), Kgl. Strafanstaltspfarrer [illegible] kau, N.-Lausitz, Privatdozent Dr. phil. Elsenhans (Heidelberg), Prof. Dr. med. S. Freud, Nervenarzt (Wien), Dr. med. M. Friedmann, Nervenarzt (Mannheim), Privatdoz. d. [illegible] hologie Dr. med. et phil. W. Hellpach (Karlsruhe), Professor Dr. phil. Arn. Kowalewski [illegible] erg (i. Pr.), Licentiat Lehmann, Pfarrer (Ilgersburg), Geh. Rat Prof. Dr. jur. von Liszt [illegible], Dr. med. L. Löwenfeld, Nervenarzt (München), o. Prof. D. theol. Dr. phil. E. W. Mayer (Straßburg, Els.), Dr. med. Mönkemöller, Oberarzt a. d. Prov.-Heil- und Pflegeanstalt Hildesheim, Dr. med. Moh [illegible], Nervenarzt (Coblenz), Oberarzt Dr. Mörchen (Ahrweiler), Dr. med. [illegible], Nervenarzt (Berlin), Dr. med. Muthmann, Nervenarzt (Nassau), Med.-Rat Dr. P. Näcke [illegible] burg), Heilanstalts-Pfarrer Joh. Naumann (Hubertusburg bei Oschatz, Kgr. Sachsen) [illegible] Niebergall (Heidelberg), Prof. Dr. med. Pagel (Berlin), Pfarrer Dr. phil. Rittel [illegible] (Nürnberg), Dr. med. Roemer (Illenau), Dr. theol. et phil. Scherer, Privatdoz. d. Phil. [illegible], Prof. Dr. phil. Schian, Gießen, Chefarzt Dr. H. Schnitzer (Stettin), Oberarzt Dr. [illegible] (Weinsberg), Prov.-Erziehungsanst.-Direktor Seiffert (Straußberg, Mark), Stadt-Schulrat [illegible] nger (Mannheim), o. Prof. Dr. med. et phil. Robert Sommer (Gießen), Dr. med. [illegible] nann, Nervenarzt (Dresden), Oberlehrer Dr. phil. Weidel (Magdeburg), o. Prof. Dr. theol. [illegible] Wobbermin (Breslau), Privatdozent der Philosophie Dr. phil. et med. A. Wreschner (Zürich), Staatsanwalt Dr. E. Wulffen (Dresden).

Theologischer Herausgeber
Prof. D. Dr. Georg Runze,
Groß-Lichterfelde b. Berlin.

Ärztlicher Herausgeber
Oberarzt Dr. Joh. Bresler,
Lublinitz (Schlesien).

Halle a. S.
Carl Marhold Verlagsbuchhandlung
1908.

Albrecht, P., Oberarzt Dr., Treptow a. d. Rega. **Fritz Reuters Krankheit.** Eine Studie. Preis 1,— M.

Interessant für jeden Verehrer und Leser Reuters. Als erste [illegible] gehende, gemeinverständliche Untersuchung über Reuters Krankheit [illegible] wertvolle Ergänzung zu jeder Reuterbiographie!

Anton, G., Prof. Dr., Halle a. S. **Ärztliches über Sprechen und Denken.** Preis 0,60 M.

„Auf wenigen Seiten eine feingeschliffene Studie. In knappen, all[illegible] verständlichen Bildern schildert Anton die verschiedenen Arten von Spra[illegible] störungen und zeigt uns die durch sie bedingten Denkstörungen."
Voss. Zeitung.

Bresler, Joh., Oberarzt Dr., Lublinitz. **Religionshygiene.** Preis 1,— M.

„Die Schrift ist interessant und flott geschrieben, zeigt die Geneigtheit moderner Psychologen und Psychiater, ernstlich an der Förderung des religiösen Lebens mitzuarbeiten, und fordert von den Theologen, daß sie diese Hilfe vertrauensvoll annehmen." Hessische Landes-Zeitung.

Hellpach, W., Priv.-Doz. Dr. med. et phil., Karlsruhe. **Technischer Fortschritt und seelische Gesundheit.** Preis 0,75 M.

Hoppe, H., Nervenarzt Dr., Königsberg. **Ein Gang durch eine moderne Irrenanstalt.** Mit 16 Tafeln. 75 Seiten. Preis 1,60 M.

Jentsch, Ernst, Dr., Obernigk. **Zum Andenken an Paul Julius Möbius.** Mit dem Bildnis des Verstorbenen. 26 Seiten. Preis 0,75 M.

Kende, M., Arzt Dr., Budapest. **Die Entartung des Menschengeschlechts, ihre Ursachen und die Mittel zu ihrer Bekämpfung.** Eine gemeinverständliche Studie. Preis 3,— M.

Klinke, Dir. Dr. med., Lublinitz in Schles. **E. T. A. Hoffmanns Leben und Werke.** Vom Standpunkte des Irrenarztes. Zweite Auflage. Preis brosch. 3,— M.

Lobedank, Emil, Dr., Stabsarzt in Hann.-Münden. **Der Stammbaum der Seele.** Mit Textillustrationen. Preis geheftet 1,50 M., in Leinwand gebunden 2,50 M.

Lombroso, Cesare, Prof., Turin. **Neue Verbrecherstudien.** Mit vielen Textillustrationen und mehreren Tafeln. Autorisierte Übersetzung aus dem Italienischen von Dr. Ernst Jentsch, Obernigk. Preis 4,50 M.

Lomer, G., Dr., Arzt an d. Provinzial-Heil- und Pflege-Anstalt in Lüneburg. **Bismarck im Lichte der Naturwissenschaft.** Preis brosch. 3,— M., geb. 3,75 M.

In der umfangreichen Bismarckliteratur die erste Schrift, die sic[illegible] Bismarcks Persönlichkeit im Lichte der Anthropologie, Psychologie [illegible] Medizin befaßt. Das Buch ist mit Ehrfurcht und Liebe geschrieben. [illegible] erfüllt glänzend seinen Zweck: dem Leser Bismarcks Wesen als in[illegible] duelle Erscheinung näherzubringen.

Moerchen, Dr. F., Oberarzt in Ahrweiler. **Die Psychologie der Heiligkeit.** Eine religionswissenschaftliche Studie. Preis 1,— M.

Band II. Zeitschrift **Heft 7.**

für

Religionspsychologie.

Grenzfragen der Theologie und Medizin.

Unter Mitwirkung hervorragender Fachmänner:

Theologischer Herausgeber Prof. D. Dr. **Georg Runze,** Groß-Lichterfelde b. Berlin.

Ärztlicher Herausgeber Oberarzt Dr. **Joh. Bresler,** Lublinitz (Schlesien).

Verlag und Expedition: Carl Marhold Verlagsbuchhandlung in Halle a. S.

Erscheint monatlich in Stärke von 2—3 Bogen 8°. Preis pro Jahrgang 10 Mark. Zuschriften für die Redaktion sind zu richten an Oberarzt Dr. Bresler in Lublinitz (Schlesien) oder an Prof. Runze, Großlichterfelde, Geibelstraße 6. Anfragen betreffend Inserate und Beilagen wolle man richten an die Verlagsbuchhandlung Carl Marhold in Halle a. S.

Zum Ursprung der Religionen.

Von Medizinalrat Dr. **P. Näcke** in Hubertusburg.

In Bd. II, H. 1 dieser Zeitschrift hatte ich unter anderem den Satz[1]) aufgestellt: „So steht denn an der Schwelle der Religion die Furcht, die bösen Geister sind zuerst vorhanden und zwar in einer Mehrzahl. Die Synthese in einen bösen Gott oder in nur wenige feindliche Gottheiten ist erst ein viel späteres Gebilde. Und weiterhin fühlt man dann instinktiv auch das Bedürfnis, diesen feindlichen Mächten gute entgegenzusetzen, als Schützer der Menschen — also aus rein egoistischen Gründen! — ohne daß jene darum verschwunden wären.... Dieser allgemeine Werdegang ist zwar nur aprioristisch hingestellt, aber viele Tatsachen sprechen doch für seine Richtigkeit.“ Einige derselben hatte ich angeführt.

Nun hat kürzlich Stosch, ein Theologe, meine Ansicht, hauptsächlich die obigen Äußerungen, in sehr eingehender und interessanter Weise zu widerlegen versucht, was mich veranlaßt, auf einzelne seiner Ausführungen hier etwas näher einzugehen und die wichtige Sache weiter zu verfolgen. Die Betrachtung ein und desselben Gegenstandes kann nur befruchtend und klärend wirken, besonders wenn sie, wie

[1]) Im Texte gesperrt gedruckt. Ich freue mich, daß Prof. Ebbinghaus in seinem ausgezeichneten Abriß der Psychologie ähnlich sich ausspricht.

hier, von verschiedenen Standpunkten aus geschieht. Gerade an Einwänden lernt man oft am meisten.

Stosch scheint zunächst anzunehmen, daß der einzige, mindestens aber der Hauptweg zur Erkenntnis des „religiösen Bewußtseins“ der „transzendentale“ Faktor im menschlichen Bewußtsein sei. Ich dagegen glaube wohl mit vielen, daß wir diesen Phänomenen rein naturwissenschaftlich, wie allen Erscheinungen hienieden, körperlichen oder geistigen, näherzutreten haben, soweit dies uns als Menschen natürlich möglich ist. Wiederholt sage ich: der Zweifel ist die Mutter der Wissenschaft, und damit drücke ich zugleich aus, daß unser naturwissenschaftliches Erkenntnisvermögen auch nur ein mangelhaftes ist. Von Natur sind uns Sinne gegeben und eine gewisse Portion Verstand und Urteilsvermögen. Jeder, der im wissenschaftlichen Leben und Streben steht, weiß aber, wie trügerisch auch beide sind. Unsere Sinne sind vielen Tieren gegenüber stumpf und trotzdem können wir sie durch Übung verfeinern und durch den Verstand kontrollieren. Unsere Vernunft wiederum ist für vieles unzulänglich und arbeitet gleichfalls nach Ort, Zeit und Umständen verschieden und oft falsch. Es ist also auch hierauf kein absolut sicherer Verlaß!

Worauf sollen wir dann noch überhaupt bauen, wird man fragen? Es bleibt nur noch eine große Seite der Psyche übrig, die hier von vielen herangezogen wird: das sogen. Gemüt, die Gefühle, die in ihren Anfängen phylogenetisch älter sind als der sogen. Verstand und auch dann noch stückweis bestehen bleiben, wenn jener in Nacht verhüllt ist. Jeder Psychologe aber wird sich sagen müssen, daß das sogen. Gefühl ein noch viel weniger verläßliches Ding ist als die Sinne und der Verstand. Die tägliche Erfahrung an uns und anderen lehrt dies hinreichend und besonders die „Introspektion“, die an sich ja durchaus berechtigt ist. Schon daß diese Gefühlswelt vom Kind zum Greise wichtige Abänderungen zeigt, und nach Zeit, Ort und Umständen gleichfalls, muß uns dagegen sehr mißtrauisch machen. Auch sind ja unsere „Gefühle, Empfindungen“ zwar angeboren im Keime, in der Anlage, aber vom Milieu sehr abhängig. Das urprünglichste Gefühlspaar, das wir bis in die untersten Reihen der Lebewesen verfolgen können, ist Lust und Unlust, ohne speziellen Inhalt. Darauf baut sich dann später alles auf. Der Tugendhafte und der Schurke tut schließlich das Gute und Böse aus angeborenem Antriebe, jede Tat an sich ist durch die Gehirnanlage und damit die angeborenen Triebe auf Lust und Unlust determiniert, und wirkliche Willensfreiheit ist nur eine Illusion.

Bei dieser prekären Lage fragt es sich nun: welchen Weg sollen

wir wählen, den naturwissenschaftlichen, der mit Sinnen und Vernunft arbeitet, oder den theologisch-psychologischen, der nur die Gefühle als Kriterien kennt, da beide Wege ihre Mängel haben? Nun ich glaube, die Antwort der meisten wird wohl lauten: den ersteren, als den relativ besten. Halten wir aber daran fest, so werden wir selbstverständlich nur an solche Dinge herangehen, die mit unseren Mitteln erreichbar sind. Wir werden also alles sogen. Transzendentale als für uns unerforschlich beiseite lassen müssen. Damit ist aber noch lange nicht gesagt, daß es ein solches überhaupt gibt, wie die Gegner behaupten, aber n i e beweisen können. Sich, wie diese wollen, hierbei auf die innere Gefühlswelt, auf das sogen. „innere Erlebnis“ berufen, ist natürlich absolut subjektiv und k e i n e r l e i Beweis. Subjektiv vielleicht, nie und nimmer aber objektiv. Auch wenn alle Menschen sich nach Gott nnd Unsterblichkeit sehnen, so fällt das hierbei absolut nicht in die Wagschale, da damit zunächst weiter nichts ausgedrückt wird, als daß j e d e r n a c h L u s t s t r e b t, und wenn er es hienieden nicht finden kann, sich ein Jenseits konstruiert, um seiner Lust wenigstens in der Vorstellung Nahrnng zu geben. Wer aber wollte darin einen wirklichen Beweis sehen? Das „innere Erlebnis“ ist meiner Ansicht nach in der Hauptsache nur eine Autosuggestion. Was der Mensch wünscht und ersehnt, das hat er wenigstens in der Idee und ist von deren Wesenheit schließlich selbst überzeugt.

Für unser spezielles Thema kommt aber noch ein anderes wichtiges Mittel in Frage: die Ethnologie. I c h h a l t e e s f ü r w a h r s c h e i n l i c h — das ethnographische Material ist leider noch ein sehr geringes —, d a ß d i e F u r c h t a m A n f a n g j e d e r R e l i g i o n s t e h t, und habe daher in meiner früheren Arbeit einige Daten vorgebracht, wie ich auch entwickelte, daß später aus der Furcht Liebe zu den Göttern oder zu Gott entstehen mußte, ein Prozeß, den zu verstehen mir nicht schwer erscheint.

Noch jetzt wird in manchen indischen Städten, namentlich Nepals, die blutrünstige Kâli verehrt und ihr zur Abwehr des Bösen Opfer dargebracht. Und Siva hat vielleicht einen noch größeren Verehrungskreis. Es ist erst das Schreckliche in der Natur, das den Menschen ängstigt und daher beschwichtigt werden muß.[1]) Erst später, wenn der

[1]) Wo noch jetzt der Feuerkult besteht, läßt sich wohl meist nachweisen, daß das Feuer erst als verzehrendes Element gefürchtet und darum zu beschwichtigen gesucht wurde. Noch jetzt besteht dieser vielfach in Japan, und alte japanische Gebete an das Feuer sind, wie erst kürzlich Prof. R e v o n in Paris zeigte, keine eigentlichen Gebete, sondern B e s c h w ö r u n g e n gegen den Feuerschaden. Gerade dieses japanische Beispiel ist für unsere Theorie sehr wichtig.

Mensch mehr Herr der Erde geworden ist, schwindet diese natürliche Furcht und es werden die anderen wohltätigen Naturerscheinungen deifiziert, zuerst neben den bösen, dann allein. Überall haben wir eben den Entwicklungsfortschritt im Darwinistischen Sinne.

Nicht bloß die Entwicklungsgeschichte der Religion zeigt diese Allmacht der Furcht als Ausgangspunkt zu höheren Stufen, sondern auch, wie ich schon früher ausführte, die Beobachtung am Kinde und selbst am Tiere. Der Liebe geht die Furcht voraus und diese ist begründet in unserem Gefühle, unserer Schwachheit und Hinfälligkeit. Ich kann noch so sehr dem Ursprunge der Religion nachgehen, ich finde nichts anderes als Wurzel vor wie die Furcht, die wir zunächst zum Leben am nötigsten haben: sie liegt dem Selbsterhaltungstrieb zugrunde. Ohne Furcht müßte man zugrunde gehen!

Hier erhebt sich aber weiter die leidige Frage: was ist Religion? Das Wort kommt bekanntlich von relig̀ere und religio bedeutet unter anderem: das religiöse Gefühl, die fromme Scheu, die Gottesfurcht, der Kultus, die äußere Religion. Religio kommt also von religere: rücksichtlich beachten, nicht aber von religare: anbinden, befestigen. Ist die Etymologie richtig, dann würde Religion nicht heißen, wie man so oft hört, sich auf etwas Höheres, auf eine Gottheit stützen, an ihn sich quasi anbinden, sondern vielmehr auf ein Höheres achten, hinaufsehen, es beachten. Das erfordert aber konsequentermaßen stets, mag es sich um eine gute oder böse Gottheit handeln, auch einen äußeren Kult, was religio ja auch mit bedeutet. Es gibt also keine innere Religion, kein religiöses Gefühl ohne irgendeine Exteriorierung, die eine Kulthandlung darstellt. Wir können uns also, im Gegensatze zu Stosch, eine Religion ohne irgendwelchen Kult nicht denken und keinen Kult ohne religiöses Bewußtsein. Hierbei ist es selbstverständlich ganz irrelevant, wie beschaffen das eine oder andere ist. Wie das religiöse Empfinden vom embryonalen Zustande bis zur reichsten Blüte emporwächst oder in den krassesten Formen sich zeigt, so auch der Kult.

Unser Schwächegefühl, unsere ursprüngliche Furcht muß also logischerweise, einen Stützpunkt suchen, und den findet es in der Annahme irgendeines höheren Wesens, und dieser Glaube, mag er noch so embryonal oder paradox sein, berauscht und beruhigt das Menschenkind und kann ihm sicher in Wirrsalen aller Art ein Leitstern sein. Und das ist die gute Seite des Glaubens, mag er nun in dogmatischen oder dogmenlosen Bahnen verlaufen. Damit ist selbstverständlich aber

weder ein Beweis geliefert, daß dieser Glanbe wahr, noch daß er angeboren ist. Angeboren ist nur das Gefühl der Lustgewinnung und Abwehr der Unlustempfindnng. Das verbindet uns mit der ganzen Tierwelt. Infolge dieser angeborenen Instinktgefühle und -triebe suchen wir zu handeln und werden so zu irgendeinem Glanben aus pnrem Egoismns geführt, der sich freilich im weiteren Verlanfe auch veredeln kann. Hat er es, dann ist die Form des Glaubens weniger wichtig, und in ihrem Glauben sind Angehörige der verschiedensten Religionen bekanntlich selig, d. h. glücklich hienieden geworden durch eine starke Antosuggestion. Zu demselben Resultat sind aber sicher anch solche Männer gekommen, die nicht an ein irgend offizielles Glaubensschema glaubten, ja die überhaupt, von tiefen Erwägungen nnd Überlegungen ausgehend, jede Transzendenz abwiesen, wie es z. B. die Monisten tun. Dies mnß ich speziell Stosch gegenüber betonen, der es leugnet. Der italienische Staatsmann Marchese di Rudini, der erst kürzlich verstarb, verbat sich auf dem Totenbette jeden geistlichen Zuspruch und starb wahrscheinlich ebenso ruhig wie der gläubigste Christ. Ich zweifle auch sehr, ob Haeckel z. B. es anders machen wird.

Die Einwände, die Stosch gegen die Furchttheorie vorbringt, will ich, als nicht stichhaltig, hier nicht weiter berühren, ebensowenig seine Beispiele aus der Kinderwelt kritisieren, die auf schwachen Füßen stehen. Daß die ursprüngliche menschliche Furcht von der tierischen dem Wesen nach verschieden sei, wie Stosch will, widerspricht jeder Empirie. Die Annahme, daß die menschliche transzendent bestimmte Furcht „eine Erregung ist, welche durch eine Einwirkung des Göttlichen . . . zuerst in uns hervorgerufen wird“, ist eine philosophische Konstruktion, die jeglichen Beweises ermangelt; ebenso, daß die menschliche Furcht insbesondere auf dem Bewußtsein der Schuld rnhen soll, wie Stosch will. Wie will er das beweisen, wie „daß es im Kampf des Lebens ein Ewiges zu gewinnen gibt?“ Hinweise auf die Heilige Schrift sind uns keine Beweise. Durch Abweisen des Transzendentalen als eines Nichtbeweisbaren, wenn auch vielleicht Existierenden, braucht noch lange kein „Lebensekel“ einzutreten, braucht kein Selbstmord zu resultieren, wie Stosch will, und das sogen. „Gewissen“ ist, wie ich mit anderen in verschiedenen Abhandlungen zeigte, nur ein sekundäres Gebilde, kein angeborenes, wie allein schon die Kinderpsychologie lehrt.

Die Metaphysik ist nie Empirie! Wir können sie wohl nach natnrwissenschaftlichen Methoden bearbeiten, müssen uns aber stets

sagen, daß eine Sicherheit der Forschung damit nicht gegeben ist. Wir haben es dort nur mit dem Möglichen zn tnn, und alle angeblichen Beweise des Metaphysischen, Transzendentalen sind nicht solche naturwissenschaftlicher Art.

Furcht und Ehrfurcht als Religionsstifterinnen.

Von **E. Kleemann**, Anstaltsgeistlicher in Leipzig.

Untersuchungen über den Ursprung der Religion sind bereits in alter, nralter Zeit angestellt worden. Wir können ihre Spuren bis ins klassische Altertum hinein verfolgen. Plutarch berichtet mit Erstaunen von der allgemeinen Verbreitung des Gottesbewnßtseins und der Gottesverehrung (adv. Coloten 1125):

„Man könnte Städte auffinden ohne Mauern, ohne Wissenschaften, ohne Könige, ohne Häuser, ohne Schätze, ohne Bedarf einer Münze, unerfahren in Theater und Spielen; aber eine Stadt ohne Heiligtum nnd ohne Gottheit, ohne Gebrauch von Gebeten, Eidschwüren, Weissagung, Opfern zur Erlangung von Gütern und Abwehrmitteln des Bösen hat keiner gesehen nnd wird keiner sehen.“[1])

Cicero müht sich ab, das Wort religio etymologisch zu erklären (de nat. deorum II, 28): Qui autem omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo, tamqnam ex diligendo diligentes, ex intelligendo intelligentes, und er kennt ihre Universalität (I, 16): quae est gens aut qnod genus hominnm, quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam deorum?

Der göttliche Sänger Homer behanptet (Odyss. γ 48): *πάντες δὲ θεῶν χατέουσ᾽ ἄνθρωποι.* — Dies alles setzt ein Nachdenken über den Ursprung der Religion und der Religionen vorans. Sogar über das klassische Altertnm hinaus reicht unsere Kenntnis in dieser Hinsicht. Die heiligen Schriften des Alten Testamentes bezengen es zur Genüge, daß das auserwählte Gottesvolk, so anthropomorphistisch einseitig es dabei verfuhr, sich doch darüber klar zu werden suchte, woher die Gotteserkenntnis stammt.

Freilich modern sind die Erörterungen erst seit Schleiermachers

---

[1]) *Εὕροις δ᾽ ἂν ἐπιὼν πόλεις ἀτειχίστους, ἀγραμμάτους, ἀβασιλεύτους, ἀοίκους, ἀχρημάτους, νομίσματος μὴ δεομένας, ἀπείρους θεάτρων καὶ γυμνασίων· ἀνιέρου δὲ πόλεως καὶ ἀθέου, μὴ χρωμένης εὐχαῖς μηδ᾽ ὅρκοις μηδὲ μαντείαις μηδὲ θυσίαις ἐπ᾽ ἀγαθοῖς μηδ᾽ ἀποτροπαῖς κακῶν οὐδείς ἐστιν οὐδ᾽ ἔσται γεγονὼς θεατής.*

„Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern", 1799, geworden, die sie noch als „ein unerwartetes Unternehmen" bezeichnen. Man wendet zur Lösung des Problems verschiedene Methoden an. Bald will man mit Hilfe der Geschichtswissenschaft, bald durch psychologische Studien die Ursprungsfrage beantworten. Viel Klarheit ist dadurch geschaffen worden. Doch wir suchen immer noch nach der Entstehungsnrsache und erleben dabei das nicht Wunderbare: der Strom religiöser Kraft ist hörbar nnd fühlbar, aber je mehr wir der Quelle zustreben, desto stiller und unfaßbarer wird das Rinnsal. Es nötigt uns dies zu der Annahme: der Ursprnng der Religion ist nicht einseitig im Menschen zu suchen. Sondern „Offenbarung Gottes in Natur und Geschichte und des Menschen Verlangen nach Vollendung seines persönlichen Lebens sind in ihrer Beziehnng aufeinander die Quellen der Religion".

Der wissenschaftlichen Untersuchnng ist nur das letztere zugänglich, das menschliche Verlangen. Seine Schwankungen bedeuten eine Zunahme oder Abnahme der Religiosität. Diese Schwankungen im religiösen Subjekt gilt es zu beobachten. Wir hoffen, damit etwas zur Erkenntnis des Ursprungs der Religion beitragen zu können.

Ein biologischer Lehrsatz lautet: Die Ontogenie ist ein Spiegelbild der Phylogenie. Die Entstehung des Einzelwesens ist eine Parallelerscheinung oder Rekapitulation der Entstehung aller zu dieser Gruppe gehörenden Wesen. Der Mensch z. B. macht vor der Geburt kurz noch einmal die Entwicklung durch, die die Menschheit seit der Urzeit bis znm heutigen Tage erlebt hat. — Mutatis mntandis darf man behaupten: Die Entstehung der Religion des einzelnen Menschen bietet ein Spiegelbild für die Entstehung der Religion überhaupt dar. Momente, die das Werden, die Hemmung und Förderung der Religion des Einzelnen bewirken, beeinflussen auch die Religion der Gesamtheit. Von diesem Gedanken gehen wir aus, wenn wir den subjektiven Faktor, der zur Genesis der Religion führt, einer Betrachtung unterziehen. Wir beobachten tunlichst experimentell die Phasen religiöser Entwicklnng bei einzelnen Menschen und suchen die dabei gewonnenen Resultate — natürlich vorsichtig — auf die Allgemeinheit zu übertragen.

I.

Primus in orbe deos fecit timor! — diese Behauptung wird immer und immer wieder gehört, von P. Papinius Statius (Theb. III, 661) an bis hinein in unsere Tage, und solange die Oberflächlichkeit das große Wort führen darf, solange wird auch die Meinnng nicht verschwinden: das Gefühl der Furcht hat notwendigerweise zu der Vor-

stellung des Vorhandenseins göttlicher Wesen geführt. Scheint doch so manche Beobachtung dem recht zu geben.

Furchtsame Franen sind die treuesten Kirchgänger, ängstliche Kinder die fleißigsten Beter, nnd wenn Männer beten, so trifft vielleicht auf sie der Spruch zu: Not lehrt beten. Unter Blitz und Donner verstummen frivole Gespräche. Unsere Altvordern holten bei schwerem Unwetter sofort die Bibel hervor. Das Bevorstehen wichtiger Entscheidungsstunden, harte Schicksalschläge, Aufruhr und Krieg, allgemeine und private Notstände — alles dies ist geeignet, den Blick nach oben zu richten und scheint die Annahme zu rechtfertigen: nicht die Gottheit hat uns, sondern unsere Furcht hat die Gottheit geschaffen.

Eine wichtige Rolle spielt demgemäß die Furcht in der Religion. Es läßt sich das geradezu experimentell zeigen. Der Anstaltsgeistliche, der täglich Gelegenheit hat, sowohl Untersuchnngs- als anch Strafgefangene auf ihren religiösen Zustand hin zu beobachten, weiß, welch gewaltiger Unterschied zwischen den beiden Arten von Gefangenen besteht.

Der Untersuchungsgefangene ist religiös zugänglich, wünscht religiöse Anssprache mit dem Geistlichen, versichert, daß er mit seiner Familie in jeder Hinsicht, auch kirchlich, seine Pflichten zu erfüllen bemüht gewesen sei. Er ist erstaunt, wie Gott solches Unglück über ihn bringen könne (cf. Band I, Heft 12 meinen Artikel über die Religion der Verbrecher). — Der Strafgefangene ist wie sonst, so auch in religiöser Beziehung stumpf, gleichgültig, faul. Viele sehen den Geistlichen lieber gehen als kommen. Als Vermittler zwischen dem Gefangenen und seinen Angehörigen ist der Pastor wohl gelitten. Doch wenn er dem Sträfling religiös zu nahe tritt, so scheitert sein Bemühen an dessen passivem Widerstande.

Der Gottesdienst trägt bei Untersuchungsgefangenen ein anderes Gepräge als bei Strafgefangenen. Diese sind schlaff und träge, ihr Gesang ist schwach oder sie schreien fürchterlich. Jene hören der Predigt aufmerksam zu und singen die Lieder in einer Weise mit, wie es sich gehört. Das gleiche gilt vom Religionsunterricht der Jugendlichen. Eine Stunde in der Untersuchungsabteilung ist eine Lust, bei Sträflingen oft das Gegenteil davon. Die Teilnahme an der Kommunion bei Verurteilten und noch nicht Verurteilten steht im Verhältnis von 1 : 2.

Was sagen uns diese Differenzen? Daß die Untersuchungsgefangenen frömmer sind als ihre „Kollegen“ im groben Kittel? Gewiß nicht. Es handelt sich hier wie dort nm dieselben Menschen. Die Verschiedenheit der beiden Gruppen erklärt sich aus der Tatsache,

daß der Faktor der Furcht nicht ohne Bedentung für die Genesis der Religion ist. Beim Untersuchungsgefangenen ist ein Hangen und Bangen in schwebender Pein vorhanden. Er weiß noch nicht, wie sein Prozeß ablanfen wird. Er klammert sich an alles an, wo er glanbt einen Halt finden zu können. Darans leitet sich sein Interesse für die Religion ab, sein Anfschanen zn einer höheren Macht, von der er Hilfe erwartet. Der Strafgefangene ist „verdonnert" worden, er ist verstimmt. Ihm ist alles gleichgültig. Anch das religiöse Streben hat nachgelassen, wenigstens bei den meisten oder sehr vielen. Vollends wenn die Zeit der Strafe nnd aller Angstgefühle vorüber ist, so ist auch das religiöse Verlangen vielfach gleich Null.

Wollten wir nun die Furcht allein die Erzeugerin der Religion nennen, so würden wir uns den Beifall der großen Menge, aber auch den erlanchter Geister verdienen. Götter sind Wnnschwesen, faselt **Feuerbach** in seiner Oberflächlichkeit. Sie sind ein Erzengnis unserer Wünsche, angebliche Helfer in unseren Nöten. In der Religion zeigt sich das Bedürfnis des Schwachen nach Kraft, dies die Lehre **Friedrich Nietzsches**. Niedere Religionsformen der Naturvölker scheinen Angstprodukte zu sein (cf. **Robertson Smith**). Ist aber damit die Furcht als alleiniger nnd wahrer Fruchtboden der Religion erwiesen? Nimmermehr; denn der Fnrcht muß ein zn Fürchtendes vorangehen, das gleich Gott ist oder hinter dem man ihn ahnt. Die Furcht ist eine unvermeidliche Begleiterscheinung der Religion, sie reguliert, sie fördert sogar die Religiosität. Jeder, der in sein Inneres hineinschaut, muß dies bestätigen. Anch mag in niederen Religionsformen die Furcht zur Religionsbildung wesentlich beitragen. Doch kann aus der Angst die Entstehung nicht restlos erklärt werden. Viel eher scheint die Ehrfurcht zur Religion zu führen, in den höheren Religionsformen jedenfalls.

II.

Goethe sagt in Wilhelm Meisters Wanderjahren (II, 1): „Hat man nicht von jeher die Furcht roher Völker vor mächtigen Naturerscheinungen nnd sonst unerklärlichen, ahnungsvollen Ereignissen für den Keim gehalten, woraus ein höheres Gefühl, eine reinere Gesinnnng sich stufenweise entwickeln sollte? — (Antwort:) Der Natur ist Furcht wohl gemäß, Ehrfnrcht aber nicht. — Sich zu fürchten, ist leicht, aber beschwerlich; Ehrfurcht zu hegen, ist schwer, aber bequem. Ungern entschließt sich der Mensch znr Ehrfurcht, oder vielmehr entschließt sich nie dazu; es ist ein höherer Sinn, der seiner Natur gegeben werden muß, und der sich nur bei besonders Begünstigten aus

sich selbst entwickelt, die man auch deswegen von jeher für Heilige, für Götter gehalten. Hier liegt die Würde, hier das Geschäft aller echten Religionen. — Keine Religion, die sich auf Furcht gründet, wird (unter uns) geachtet. Bei der Ehrfurcht, die der Mensch in sich walten läßt, kann er, indem er Ehre gibt, seine Ehre behalten; er ist nicht mit sich selbst veruneint wie in jenem Falle. Die Religion, welche auf Ehrfurcht vor dem, was über uns ist, beruht, nennen wir die ethnische; es ist die Religion der Völker und die erste glückliche Ablösung von einer niederen Furcht; alle sogen. heidnischen Religionen sind von dieser Art, sie mögen übrigens Namen haben, wie sie wollen“ etc.

Wir sehen, wie Goethe einen Fortschritt von niederen Religionsformen der Furcht zu höheren der Ehrfurcht annimmt. Man kann daran zweifeln, ob überhaupt Furcht zu wahrer Religion führt. Wenn man den Ursprung der Religion im Menschen sucht, so darf man sicherlich ebensogut oder noch besser die Ehrfurcht als Religionsstifterin bezeichnen.

W. Herrmann spricht sich dahin aus (Haucks Realencyklopädie, XVI, S. 596/97): „Der Keim der Religion ist die Erweckung eines Menschen zur Selbstbesinnung. Ihre erste Lebensregung ist die Ehrfurcht vor dem Wirklichen. Ein weiterer Schritt zu ihrer Verwirklichung ist die Besinnung auf unser wichtigstes Erlebnis, das Fragen nach der Macht, in deren Gewalt wir sind.“

Der gleichen Ansicht ist der kürzlich verstorbene Otto Pfleiderer (Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, 3. Auflage, 1896): Nicht nur Lebenshemmungen führen zur Religion; wahre Religion hat die Ehrfurcht zur Grundlage. Darum weist Pfleiderer (Religion und Religionen, München 1906, S. 2) auf Goethes Ausspruch hin:

> In unseres Busens Reine wogt ein Streben,
> Uns einem Höhern, Reinern, Unbekannten
> Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben,
> Enträtselnd sich den ewig Ungenannten;
> Wir heißen's: fromm sein.
>
> (Trilogie der Leidenschaft. Elegie.)

Wirken Furcht und Ehrfurcht religionsbildend, so liegt auf der Hand, daß den niederen Religionsstufen die Furcht, den höheren die Ehrfurcht zugehört. Ähnliches bemerken wir im Leben der Völker und auf ethischem Gebiete: zu einer Staatsform wie der konstitutionellen Monarchie sind nur hoch entwickelte Kulturvölker befähigt. Minder fortgeschrittene Völker müssen sich die Herrschaft eines Tyrannen

gefallen lassen. Diese ist anf Gewalt und Furcht gegründet, jene auf Besonnenheit und Ehrfurcht. — In ethischer Beziehung steht uns die Moralität höher als die Legalität. Hier genügt knechtische Befolgung der Gesetze ohne Innerlichkeit. Dort ist eigene Einsicht, freie Stellungnahme, Ahlösnng der Fnrcht dnrch die Ehrfurcht vorhanden. — Ein Gemälde wie Raffaels Sixtinische Madonna, unter dem Vasaris Worte stehen: „cosa veramente rarissima e singulare“, hat eine höhere Religion der Ehrfnrcht zum Vorwnrf als das moderne Werk von Tornai, welches zeigt, wie indische Büßer auf hlutgetränktem Boden einer Gottheit nahen, die nur Gegenstand der Furcht sein kann.

Auch die Behauptung, die Religiosität der Ehrfurcht bedeute eine Höherentwicklnng gegenüher der der Furcht, kann durch eine Erfahrung der Gefängnisseelsorge erhärtet werden. Wir dürfen derartige Beobachtungen hier znr allgemeinen Kenntnisnahme resp. Prüfung vorhringen. Unsere Zeitschrift legt ja Wert auf Entwicklung und Verhalten des religiösen Lehens unter dem Einfluß der Haft (cf. Band I, Heft 1, Zur Einführung).

Unter I wurde bemerkt: Der Untersuchungsgefangene zeigt sich religiös interessierter als der Strafgefangene. Wir suchten die Ursache in dem Moment der Furcht, das regnlierend und fördernd auf die Religiosität einwirken kann. Nun lassen aher andere Inhaftierte, wenngleich seltener, auch den umgekehrten Fortschritt erkennen: Gefangene, die während der Zeit der Untersnchungshaft und zu Beginn der Strafverhüßnng als religiös stumpf nnd träge zn bezeichnen sind, gestalten sich zu Menschen um, denen man das Prädikat aufrichtiger, ungeheuchelter Frömmigkeit nicht versagen darf. Ihre Religiosität besteht nicht nur in schönen Worten, in unklaren Gefühlen, sondern sie bewährt sich in der gesamten Lebenshaltung, nachdem sie in den Zustand der Freiheit zurückgekehrt sind.

Schwerlich kann man hierhei behaupten: die Schrecken der Haft, also die Furcht führe sie zur Religion. Dann müßte hei ihnen das religiöse Verlangen am ersten Tage der Einsperrnng am stärksten aufgetreten sein. Wohl aher kann die Ehrfnrcht schöpferisch gewirkt haben, die Ehrfurcht vor allem Gnten, was den Menschen erheht und glücklich macht, die Ehrfurcht vor dem, der das Gnte selbst ist: Gott.

III.

Die vorangegangenen Ahschnitte haben uns gezeigt, wie sowohl Furcht als anch Ehrfurcht bei Entstehung der Religion wirksam sein können. Es giht Menschen, die, erschüttert durch furchterregende

Ereignisse, zur Anerkennung eines höheren Wesens gelangen. Man findet aber auch glückliche Naturen, die von Jugend auf kindlich und ehrfurchtsvoll zu Gott aufzuschauen gewöhnt sind oder solches später auf Grund ihrer Lebenserfahrungen gelernt haben. Müssen aber nun Furcht und Ehrfurcht die einzigen Grundpfeiler der Religion sein?

Der ebenfalls kürzlich verstorbene Paulsen (Einleitung in die Philosophie, 13. Auflage, S. 354 f.) nimmt drei Wurzeln der Religion an:

1. Angst und Not,
2. Freude und Bewunderung,
3. Enttäuschung und Weltmüdigkeit.

1 und 2 würden etwa der Furcht und der Ehrfurcht entsprechen. Dazu kommt aber nach Paulsen noch ein Drittes. Auch wir können uns nicht damit begnügen, Furcht und Ehrfurcht als allein religionsbildend anzuerkennen. Sondern neben Furcht und Ehrfurcht wirken auch andere psychische Vorgänge religionsbildend, so daß schließlich die Entstehung der Religion im Subjekt als eine Gesamtheit vieler psychischer Einzelvorgänge erscheint. Paulsen betrachtet neben Angst und bewundernder Freude die Enttäuschung als eine Wurzel der Religion, wobei allerdings die Enttäuschung als psychischer Vorgang der Angst sehr nahe kommt, so daß etwa ein Kreislauf von Angst zu Freude zu Enttäuschung zu Angst etc. anzunehmen wäre.

Theodor Kappstein (Psychologie der Frömmigkeit, Leipzig 1908) macht auf die Abhängigkeit religiöser Empfindsamkeit von sexuellen Störungen aufmerksam und belegt seine Behauptungen mit einer Reihe von Beispielen. Tatsächlich kann man den psychischen Vorgang der Entstehung der Religion sehr wohl als von derartigen und ähnlichen psychischen Erscheinungen beeinflußt sich vorstellen. Auch der Verfasser hat in dieser Hinsicht Beobachtungen anzustellen Gelegenheit gehabt: Sittlichkeitsverbrecher sind in der Regel als religiös zu bezeichnen. Freilich handelt es sich hierbei schon fast um pathologische Erscheinungen.

Jedenfalls ist die Entstehung der Religion im Subjekt kein einfacher Vorgang. Man kann schwerlich sagen: Die Furcht, die Ehrfurcht sind die Entstehungsursachen der Religion. Es wirken viele Einzelfaktoren fördernd oder hemmend auf die Religion ein, außer den genannten auch Alter, Stand, Bildung, Klima etc. Rudolf Eucken (Der Wahrheitsgehalt der Religion, Leipzig 1905) führt aus: Die Erfahrungen der Geschichte machen es unmöglich, die Religion aus dem Denken, Fühlen oder Wollen abzuleiten. Der Weg zur Religion führt durch die Widersprüche des Lebens hindurch.

Man vergleiche hierzu: Dr. Georg Runze, Studien znr vergleichenden Religionswissenschaft, Berlin 1894, R. Gaertners Verlagsbuchhandlung, II, 1. Teil, Die Psychologie des Unsterblichkeitsglaubens und der Unsterblichkeitsleugnung, S. 24ff., sodann von demselben Verfasser: Katechismus der Religionsphilosophie, Verlag von J. J. Weber in Leipzig, 1901, S. 147f. „Der Italiener Schiaparelli . .“ und S. 126 bis 128. Letztgenannte Stelle lautet:

„Gleichwohl ist die Furcht nicht das einzige, nicht einmal das vorwiegende Grundelement religiöser Vorstellungen. Wäre dies der Fall, so müßte der Teufelskult, die Furcht vor dämonischen Mächten, die pessimistische Form der Religion eine weitere Ausdehnung gewonnen haben, als es der Fall ist; im Gegenteil, in der Überwindung der Furcht durch die Liebe, in der Verklärung des Jammer- und Tränentales durch das kindliche Gottvertrauen, in dem Siege des Glaubens über die finsteren Mächte des Todes und der Hölle vollzieht sich der Fortschritt in der Entwickelung der Religionen. Gerade der pessimistische Buddhismus lehrt den Eingang in das Nirwana ersehnen; und Schopenhauer, der im Anschluß an ein Wort des Platon anerkennt, daß wir von Natur „wie die Kinder das Dunkle fürchten“, gesteht von einem, wie er meint, völlig neutralen Standpunkt zu, daß der Glaube an ein seliges Jenseits das Merkmal jeder höherstehenden Religion sei. Die Furcht ist nur der Schatten des positiven Seligkeitswunsches, und die Hoffnung auf ein ewiges Leben, der Durst nach Freiheit, Friede nnd Freude ist das mächtigere Motiv, welches nicht nur schließlich die Angst- und Notgefühle aufsaugen und neutralisieren soll, sondern in gesunder Ursprünglichkeit von Hause aus wirksam war. Darum haben die Griechen den Tod als heiteren Knaben abgebildet; darum gingen die alten Deutschen mit Wonne in den mörderischen Kampf, und frei von Fnrcht klingt jenes Wort der Edda: „Das Vieh stirbt, die Freunde sterben, endlich stirbt man selbst; doch eines weiß ich, das niemals stirbt, das Urteil über den Toten.“ A. Spir sucht in seinem Buche „Moralität und Religion“ nachzuweisen, daß die echte Religion erst da beginnt, wo das ursprünglich allerdings wirksame Motiv der Furcht völlig abgestreift ist; ganz übereinstimmend mit dem Worte des Johannes: „Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die wahre Liebe treibet die Furcht aus“, sowie des Paulus: „Ihr habt nicht einen knechtischen Geist empfangen, daß ihr euch abermal fürchten müßtet, sondern ihr habt einen kindlichen Geist empfangen, durch welchen wir rufen: Abba, lieber Vater.“ Caspari zwar hat in seiner „Urgeschichte der Menschheit“ den ausführlichen Beweis versucht, daß das Wesen der Religion „Furcht in der Liebe“

sei, und auch Calvin hat die Verbindung von Glauben nnd Fnrcht als das Wesen der Religion hingestellt. Aber Goethe, in dessen metaphysischem Strophenzyklus sich das Wort findet: „Daß jeglicher das Beste, was er kennt, er Gott, ja seinen Gott benennt, ihm Erde und Himmel übergibt, ihn fürchtet und womöglich liebt“, — hat im Wilhelm Meister mit einer Klarheit, die nichts zu wünschen übrig läßt, den Satz verfochten, „daß keine Religion, die sich auf Furcht gründet, Achtung verdiene, daß hingegen die verschiedenen Formen der Ehrfurcht das Wesen der religiös-sittlichen Lebensanschanung ausmachen“ .... (Zitat s. oben).

„Daß die Religion auf der Furcht beruhen kann, wird auch hiermit zugegeben. Aber sowohl die Furcht vor den gewaltigen Naturgewalten als auch das sklavische Abhängigkeitsgefühl gegenüber der selbstsüchtigen Macht stärkerer Mitmenschen birgt schon ein Moment geheimer Schen vor einem Unbekannten in sich, dessen freie Beherrschung durch eignes Denken und eignen Willen als Unmöglichkeit empfunden wird. Das ahnnngsvolle Staunen vor dem Unbekannten, das Nichtwissen und Nichtkönnen als Schranke des Selbstgefühls ist ein ebenso elementares Motiv religiöser Vorstellungen wie die Furcht. Und noch mehr dasjenige, wovon Furcht und intellektuelles Stannen nur Gegen- und Teilwirkungen sind, der positive, optimistische Lebenstrieb. Dessen überwiegende Kraft offenbart sich in dem naiven psychologischen Ausgleichungsprozeß, vermöge dessen der fürchtende Mensch das Gefürchtete verehrend zum Gotte macht, in williger Resignation und zuvorkommendem Euphemismus das Üble zum Guten nmbildet. Die Rachegeister sind πότνιαι, σεμναί, Eumeniden, Hüterinnen der Gerechtigkeit. Ja die Furcht selbst, der φόβος, ist nrsprünglich, wie Usener mit sprachlichen Gründen nachznweisen versucht hat (Götternamen, 1896, 374 f.), in der ältesten Zeit nicht wie δέος ein Abstraktum, sondern Ausdruck des Glaubens an eine konkrete übermenschliche Macht, als deren Wirkung die oft mehr heilsame als verderbenbringende „Furcht“ galt. Als das Wort φόβος ursprünglich sich bildete, müsse ihm bereits die Vorstellung eines lebendigen persönlichen Wesens innegewohnt haben, des „Scheuchers“ oder „Furchterregers“; εἰσῆλθεν oder ἐνέπεσε φόβος, „der Scheucher beschleicht, befällt mich“ (vergl. auch § 23). Damit erkennt Usener der personifizierenden Sprachgewohnheit eine mitwirkende Rolle schon im ersten Stadinm des religionsgenetischen Prozesses zn, in einem Stadium rein objektiver Naturbetrachtnng, da die Wirksamkeit der subjektiven, als abstrakte Begriffe psychischer Affektion zum Bewußtsein kommenden Vorstellungen, wie Fnrcht und Hoffnung, Frende und Schmerz, noch ein überwiegend

latentes Dasein führte und für die bewußten Äußerungen des keimenden Götterglaubens schwerlich maßgebend war.“ —

Runze zeigt somit, wie der „Furcht“ neben dem „Wunsch“ (§ 32) zwar der erste, aber doch nur elementarste Platz in der Reihe der genetischen Faktoren anzuweisen ist. Wie lang würde sodann die Reihe der Motive sein, wenn wir sie vollständig aufzählen wollten oder restlos anzuführen imstande wären. Da ist man wohl kaum mit Erstens, Zweitens, Drittens fertig, was gegen Paulsen gilt. Zudem kommen für die objektiven Religionen positive zufällige Anlässe neben den psychologisch-formalen in Betracht, Anlässe, die dann wieder zu neuen psychologischen Vorgängen hinsichtlich Entstehung und Entwicklung der Religion führen können.

Wir vermögen den Ursprung der Religion nicht ausschließlich durch Erforschung der Psyche des Menschen zu erkennen. Weder eine historische Analyse der einzelnen Religionen noch die Psychologie allein kann helfen. Denn die Religion hat ihren Anfang nicht nur im Menschen, sondern ihre Entstehungsursache liegt auch außerhalb des Menschen. Dieser außerhalb des Menschen als vorhanden anzunehmende religionsbildende Faktor, der zudem die religiöse Entwicklung der Gesamtheit und des Individuums ständig beeinflußt, macht es unmöglich, eine einfache Entstehungsursache der Religion anzugeben. Bezeichnen wir diesen außerhalb des Menschen liegenden Faktor mit ∞, so könnte die religiöse Formel für einen Menschen, bei dem sich die Religion vorwiegend als eine Folge der Furcht F entwickelt hat, etwa lauten:

$$+\infty + a + b + c + d + e + F + g + h + \ldots\ldots + \infty.$$

Dies soll andeuten: Die Furcht F war bei Entstehung der Religion ganz besonders wirksam. Daneben aber sind das Lebensalter a, die Bildung b, das Klima k etc. und am Anfang und am Schlusse des Aggregates namentlich der irrationale Faktor oder besser Summand der Unendlichkeit zu beachten.

Bei einem, wo die Ehrfurcht E vorwiegend schöpferisch tätig war, würde die entsprechende Formel oder das Aggregat lauten:

$$+\infty + a + b + c + d + E + f + g + \ldots\ldots + \infty.$$

Jedenfalls wolle man vorsichtig sein mit Behauptungen wie: die Furcht, die Ehrfurcht führen zur Religion. Der Vorgang der Entstehung der Religion ist ein zu komplizierter Vorgang, als daß man sich derartig kurz ausdrücken dürfte. Der Meister in Israel, der ein religiöses Genie sondergleichen war, sagt von den „aus dem Geist Geborenen“ (Joh. 3, 8): „Der Wind bläset, wo er will, und du hörest

sein Sausen wohl; aber du weißt nicht, von wannen er kommt und wohin er fährt.“ Somit bleiben Entstehnng und Ziel der Religion eigentlich ein Geheimnis.

Das sexuelle Moment in der religiösen Ekstase.

Von **Hans Freimark.**

Über die innige Verwandtschaft zwischen religiöser und sexueller Ekstase war und ist sich die heidnische Welt durchaus im klaren. Ihr gilt in den seltensten Fällen die eine als nnwürdiger Gegensatz der andern, sie stellt vielmehr häufig sexuelle Handlungen den Kultübungen gleich und hatte nichts einzuwenden, wenn Kultverrichtungen in Sexualakten gipfelten. Dennoch begegnen wir im Heidentum fast niemals jenem Ersatze des einen Erregungszustandes durch den andern, wie ihn die christliche Kirche kennt. Nur in abgeschlossenen Priesterkonventikeln kam es zuweilen zur Übersetzung des körperlich Sexuellen ins Geistige. Die heidnischen Völker waren jener in gewissem Sinne lebensfeindlichen Umwandlung des erotischen Triebes abgeneigt und sind es noch. Bei ihnen vollzieht sich leichter die Metamorphose zur Grausamkeit, die zwar effektiv und individuell zerstörend wirkt, aber im Prinzip keine Absage an die Freuden der Welt bedeutet. Zu einer solchen konnten nur Zeiten, Richtungen und Individuen gelangen, deren Gottesbegriff ein Abstraktum war oder im Laufe der Entwicklung sich als solches herausgebildet hatte. In dem Augenblicke, wo zum ersten Male in einem Menschenhirn der sicherlich hohe und erhabene Gedanke auftauchte: Du sollst dir nicht Bilder und Gleichnisse von mir machen, war die Askese in ihrer strengsten Form, in der sexuellen Abstinenz, proklamiert.

Enthaltsamkeitsopfer kannte auch das Heidentum. Aber in bezug auf das Geschlechtsleben war man über höchstens einschränkende Bestimmungen nie hinausgegangen, weit eher hatte man die Zügel ganz gelockert. Völlige Entsagung, entschiedene Abkehr von den fleischlichen Vergnügungen zu predigen, blieb den monotheistischen Religionen vorbehalten. Mosaismus und Islam, noch mehr der Erde zugewendet, waren nur in ihren mystischen Ausläufern zu absoluten Verächtern und Verdammern der sexuellen Betätigung geworden. Daß gerade die mystischen Gruppen jedes Kultes, wenigstens zur Zeit ihrer Entstehung, Abwendung von den leiblich-irdischen Vergnügungen

forderten, hat seinen Grund in ihrem Streben nach Verinnerlichung. Jede Mystik erhebt das subjektive innere Erlebnis des Einzelnen über alles objektive, äußere Geschehen. Damit das erstere möglichst rein und klar werde, muß die Verbindung mit dem übrigen Dasein tunlichst aufgehoben werden. Nicht besser kann dies geschehen, als durch Enthaltsamkeit von alle dem, woran sonst das Herz eines Menschen hängt, vor allem durch Vermeidung jeder sexuellen Handlung. Der Mystiker erkennt instinktiv die Bedeutung der sexuellen Abstinenz für seine Bestrebungen. Er weiß oder vielleicht fühlt er es auch nur, „daß es für die schöpferische Urkraft noch andere Verwendungsarten gibt, als die Zeugung physischer Nachkommenschaft", wie Newton sagt, „daß man weit Besseres damit anzufangen vermag, als sie im Augenblicksgenusse zu verschleudern". Die im Geschlechtsgenusse zum Verbrauch kommenden Lebenskräfte werden im Falle der Abstinenz durch das Gehirn absorbiert. All die seltsamen, einer religiösen oder künstlerischen Offenbarung vorangehenden oder sie bewirkenden Vorgänge werden wesentlich von der größeren oder geringeren sexuellen Betätigung beeinflußt. Für das Talent, sowohl in seinen männlichen als in seinen weiblichen Vertretern, und für das Genie hat Reibmayr in seinen Arbeiten über „das Aussterben der talentierten und genialen Familien im Mannesstamme" und über „die biologischen Gefahren der heutigen Frauenemanzipation" nachgewiesen, daß „zwischen Gehirn und Geschlechtsdrüsen ein gewisser Zusammenhang besteht". „Das Gehirn sowohl als die Geschlechtsdrüsen sind zweifellos diejenigen Organe des Körpers, welche zu ihrer physiologischen Tätigkeit die intensivsten und feinsten Kräfte des Organismus beanspruchen und darum auch als die zwei wichtigsten Konkurrenten im Kräfteverbrauch des Organismus sich gegenseitig am ehesten zu hemmen imstande sind." [1]) Gesteigerte geistige Leistungsfähigkeit wird fast immer eine Verminderung oder Entwertung der geschlechtlichen Reproduktionskraft im Gefolge haben, andrerseits kann dementsprechend die physiologische Kräftigung des Gehirns durch nichts besser erzielt werden als durch weise Mäßigung im Geschlechtsverkehr. Werden die Kraftelemente im Organismus zurückbehalten, so können sie nach Newton „in neue Gedanken, vielleicht in neue Erfindungen oder in großartige Konzeptionen des Wahren, des Guten und des Schönen umgewertet werden". Der Religiöse nun erachtet diese „Umwertung der Werte" als die einzig wahrhafte und erlaubte. Aus seinem subjektiven Wunsch nach seelischer Vertiefung kommt er zur Überschätzung des psychi-

[1]) Reibmayr: Das Aussterben der talentierten und genialen Familien. Polit.-Anthropolog. Revue, IV. Jahrg., Nr. 12, S. 686.

schen Erlebnisses und konsequent auch zur Überschätzung der geschlechtlichen Enthaltsamkeit. Infolge der starken Bevorzugung der seelischen Faktoren im Menschen mußte daher die christliche Kirche und erst recht ihre Mystiker in der sexuellen Abstinenz ein allgemein erstrebenswertes Ideal sehen und befürworten.

Ein Wettlauf der Asketen begann. Die ersten christlichen Jahrhunderte entfesselten einen wahren Entsagungstaumel. Aber schon hier zeigt sich, wenn auch nur flüchtig, das wahre Gesicht dieser Manie. Steingießer bringt in seinem „Geschlechtsleben der Heiligen" eine sehr bezeichnende Mitteilung des Evagrius über die Anachoreten. „Sie kamen, getrieben von dem Ehrgeiz, ihre Keuschheit vor aller Welt zu erweisen, in die Städte, wo sie die öffentlichen Häuser besuchten und in den Bädern mit den Weibern badeten. Sie waren jedoch über alle Fleischeslust und Leidenschaft so erhaben, ihrer Gewalt über die Natur so gewiß, daß sie weder durch den Anblick noch durch das Betasten noch sogar durch die Umarmungen dieser Weiber zu irgend etwas gereizt werden konnten, das sonst in solchen Fällen Natur ist."[1]) Evagrius gibt für die Seelenruhe dieser christlichen Büßer eine allerdings wenig geistige Erklärung, wenn er sagt: „Denn sie sind Männer bei Männern, aber unter Weibern auch wahre Weiber." Vielleicht trifft sein möglicherweise auf eine konstitutionelle Abweichung des Geschlechtstriebes deutender Hinweis zu, aber selbst wenn dies zu verneinen wäre, würde man eine „derartige" Enthaltsamkeit doch kaum als wirkliche Überwindung des Fleisches ansprechen können, sondern müßte sie weit eher als die raffinierte Technik der durch psychische Exzesse entnervten und impotenten Asketen bezeichnen. Doch haben wir hier nicht jene der christlichen Kirche eigentümliche vergeistigte Erotik vor uns.

Diese kam erst mit der Festlegung der kirchlichen Glaubenssätze und mit Zunahme der mystischen Spekulation zur Ausbildung. Der von der Dogmatik seines allzu abstrakten Charakters entkleidete Gottesbegriff wurde von den religiösen Schwarmgeistern mit allen Attributen der Persönlichkeit ausgestattet. Dieser sich in Inbrunst zu nahen, sich ihrem Dienste zu weihen, ihrem Willen sich ganz hinzugeben, galt als der alleinige Zweck dieses Daseins. Es ist nur natürlich, daß man Gott, dem man sein ganzes Herz darbrachte, die gleichen Gefühle widmete, wie man sie sonst allein für den Geliebten übrig hatte. Die wesentlich männliche Qualität des Gottesbegriffes war für die Entzückten kein Hindernis. Ihre Sehnsucht ist der des liebenden

[1]) Steingießer, a. a. O., S. 27.

Weibes verwandt, das von dem Gegenstand seines Verlangens überwältigt zu werden wünscht. Diesen Wnnsch erfüllt dem Religiösen in seiner Vorstellnng ein Gott ungleich wirksamer. Sodann hat die Kirche anch für jene zu sorgen verstanden, deren Seelenbedürfnis eine mildere Gestalt verlangte, als die des eifrigen und zornigen Jahve war. Für sie war Maris das geeignete Anbetungsobjekt. Diese Verkörperung des Weiblichen war dem Manne, seinem Hoffen und Sehnen das, was ihm sndernfalls das Weib, von der Jnngfrau bis zur Mutter, ist. Denen, die gnostischer dachten, war in der „hohen Minnerin Sophia" eine Entsprechung gefunden; während die weiblichen Ekstatiker außer Gott Christus als „Seelenbräutigam" und als „Lamm" für sich beanspruchen durften. Der den irdischen Begierden feindliche Sinn der Gläubigen richtete sich, je entsagungsvoller sie in physischer Beziehung waren, um so stärker anf Vereinigung mit den Gestalten ihres Glaubens. Gewiß gab es unter ihnen Naturen, deren kälteres Temperament sie ihre sexuelle Abstinenz weder als ein Opfer noch als eine Peinigung empfinden ließ, und die daher auch nicht in Brunst nach dem „himmlischen Geliebten" vergingen. Aber sie waren in der Minderzahl. Weit überwogen jene, deren ganzes Lustbegehren von der physischen Befriedigung ab nnd auf eine in der Phantasie sich vollziehende psychische gerichtet war. Nicht immer entbehrt diese der körperlichen Korrelate.

Der Sexnaltrieb wie die religiöse Sehnsucht entstammen einer Quelle. In beiden Fällen wird eine lustbetonte Vereinigung mit einem ergänzenden Partner erstrebt. In der religiösen Sphäre wird dieser Effekt dnrch die Unterordnung unter die höhere Macht, durch die Hingabe an die überragende, wenigstens als überragend geglaubte Gewalt erreicht, wie ja auch oft im Leben die sexuelle Befriedigung mehr durch das Beherrschtwerden als durch das Beherrschen erzielt wird. Wie vielmehr muß nicht der Religiöse, der ohnehin von Erziehnng oder ans Anlage das erstere von seinem Gotte erwartet, dieses erhoffen. Daher werden ihm alle mit seiner Gott geweihten Liebe verbundenen Schmerzen nur als eine Bestätigung seines Hoffens erscheinen. Gleichzeitig aber wird sich die Meinnng in ihm verstärken, daß seiner Entsagung in Hinsicht fleischlicher Genüsse ein Äqnivalent in Erhöhnng seiner geistigen Freuden geboten werden würde. Wie anders aber könnte er sich dieser Freuden versichert halten, als indem er sie schon jetzt zuweilen zn kosten bekommt. Und wie sollten ihm seine künftigen Entzückungen deutlich werden, wenn er sie nicht schon jetzt verspürte, und zwar mit Seele und Leib verspürte, wenn sie ihn nicht in einer Form überfielen, deren Wonne und Wollust ihn ganz gefangen

nimmt und außer sich bringt. Wie kann man überhaupt annehmen, daß ein Sinneswesen, wie es der Mensch ist, in der Lage sei, sich seiner ureigensten Natur zu entledigen. Das wäre, als leugne er sich selbst. Er kann sich nur scheinbar von seinen Trieben frei machen, nur in dem er ihre Richtung ändert und sie in einer andern Sphäre sich äußern läßt.

Machen wir uns das Gesagte an einigen Beispielen deutlicher: Der heilige Hieronymus suchte die Freuden seiner Jugend in den Wüsten Syriens zu büßen. Trotz aller Kasteiungen will es ihm nicht gelingen, seine Begierden zu unterdrücken: „O, wie oft“, klagt er, „wähnte ich damals, als ich in der Wüste weilte, in jener ungeheuren Einöde, die von der Sonnenglut ausgebrannt den Mönchen eine Wohnstätte des Grauens und des Elends darbietet, wie oft wähnte ich, ich schwelge mitten in den Wollüsten Roms.“ „Mein Antlitz war blaß vom Fasten, aber in dem Leibe erglühte die Seele von Begierden . . . Und nach vielen Tränen, nach langem Schmachten der himmelwärts gerichteten Augen sah ich mich wenigstens manchmal unter der Engel Scharen versetzt und rief unter fröhlichem Lobgesang zum Herrn aus: Wir laufen dir nach im Dufte deiner Salben.“ [1]) Dieser Ausruf zeigt, wie die erste sexuelle Vision lediglich durch eine andere, nicht minder sinnliche verdrängt wird. Noch stärker betont ist die sexuelle Seite in den Phantasien anderer Mystiker und Heiligen. So ruft Seuse aus, wenn er den „himmlischen Geliebten“ gegenwärtig fühlt: „Mir ist, als hätt ich Zeit und Raum überschritten und stünd in dem Vorhof ewiger Seligkeit.“ Er, der sich mit den ärgsten Peinigungen belegte und nachts, „bis seine Adern und seine Natur erkaltet war“, sich die Hände fest band, damit er, wenn ihn „das Gewürm“ plagte, sich nicht an sich selbst vergreife, er berauscht sich an den beglückenden Bildern einer „geistigen Gemahlschaft“, die er mit Jesus als der „ewigen Weisheit“ einging. [2])

Ähnliche Vorstellungen finden sich in den Briefen des Heinrich von Nördlingen an die Dominikanerin Margaretha Ebner in Maria Medingen. Mit Bedauern schreibt er einmal: „Wie gerne wir mit dir gingen, man läßt uns nicht ein“ (in die Hochzeitskammer). Und dann gibt er eine wunderbar poetische, aber höchst sinnliche Schilderung der Hochzeitsnacht seiner Beichttochter mit ihrem „Bräutigam“ Jesus, wie er sie sich denkt. „Wir müssen — und das ist in der Tat billig“, schreibt er, „— hiervor stehen, während du mit deinem königlichen Geliebten Jesus minniglich in die Weinzelle eingehen sollst, wo deine

[1]) Steingießer, a. a. O., S. 11 bis 13.

[2]) Mehlhorn, Blütezeit der deutschen Mystik. Relig. Volksbücher, IV. Reihe, 6. Heft, S. 41 u. 42.

keusche Brust voll und übervoll werden soll, daß du nicht allein meine, deines unwürdigen Knechts, sondern der ganzen Christenheit wohlsangende Amme werden sollst." Nun folgt eine Beschreibung der Vereinigungsekstase, wie sie kaum trefflicher und dichterisch schöner gegeben werden kann. Diese Schilderung zeichnet aber ebenso genau die leibliche wie die geistige Entzückung. Hören wir: „Nnn merke weiter . . . ., daß die geliebte Gemahlin Gottes hier trunken wird von dem Anblick des edlen Angesichts. In der größten Stärke kommt sie von sich selbst los, in dem schönsten Lichte ist sie blind an sich selbst, in der größten Blindheit sieht sie am allerklarsten, in der größten Klarheit ist sie zugleich tot und lebendig, je länger sie tot ist, desto fröhlicher lebt sie, je fröhlicher sie lebt, desto mehr entwird sie, — — je schmaler das Brautbett ist, desto inniger ist das Umfangen, und desto süßer schmeckt das — Mundküssen, — je mehr sie brennt, desto schöner leuchtet sie." [1])

Man könnte einwenden, daß es sich hier um Gleichnisse handelt, aber selbst dann wäre zu sagen, daß derartige Gleichnisse niemand wählt, der nicht ein Wohlgefallen an den durch sie erregten Vorstellungen empfindet. Damit wäre schon zur Genüge der eigentliche Charakter dieser Gedankenrichtung gekennzeichnet. Ob es aber bei den Wortgleichnissen blieb? Ob nicht Wunsch und Verlangen, dank der lebhaften Einbildungskraft der Religiösen, diese das Gleichnis, wenn auch nur halluzinatorisch, erleben ließen? In solchen Naturen ist die Phantasie nur zu leicht erregbar. Wie jeder Mensch im Traume in Bildern denkt, so sie in ihren exaltierten Zuständen. Diese Bilder sind ihnen, wenigstens was Lust und Schmerz anbetrifft, genau so real wie dem Träumenden die von ihm im Traum empfundene Freude oder die erlittene Qual. Das Beispiel der heiligen Katharina von Siena unterrichtet uns über den Grad der Realität der Gesichte, wie er von den Visionären empfunden wurde. Diese glaubte, sich im Beisein vieler Heiliger mit Christus zu verloben und behauptete, seit dieser Verlobung an ihrem Finger einen Ring zu sehen. Nicht alle „Himmelsbräute" begnügten sich mit der Verlobung. Die heilige Veronika Juliani ließ sich mit dem Gotteslamm vermählen. Sie nahm, um ihre Andacht zu bezeugen, ein Lämmchen zu sich ins Bett und versuchte es zu säugen. [2]) Die ehrwürdige Agnes Blannbeckin plagte sich mit dem Gedanken, was wohl aus dem bei der Beschneidung verloren gegangenen Präputium des Heilandes geworden sein möge. Sie dachte mit außerordentlichem Eifer und Anstrengung über diese Frage nach.

[1]) Mehlhorn, a. a. O., S. 48.
[2]) Steingießer, a. a. O., S. 95.

Schließlich fühlte sie es auf der Zunge „voll übergroßer Süßigkeit . . . . . So groß war die Süßigkeit beim Hinunterschlucken dieses Häutchens, daß sie in allen Gliedern und in allen Muskeln eine süße Umwandlung fühlte.“ [1]) Auch die heilige Therese empfand, wie es in ihren Memoiren heißt, in ihren ekstatischen Schauern ein ungeheures Wonnegefühl, das ihr Schreie entlockte, die gemischt waren mit einer so extremen Freude, daß sie nicht wünschen konnte, von einem Schmerze befreit zu sein, welcher so angenehm weder in der Ruhe, noch in der Zufriedenheit, sondern allein in Gott zu finden ist.“ [2]) Doch nicht nur bei hysterischen Frauen kommt es zu derartigen Empfindungen. Die männlichen Exaltierten haben ähnliche Erlebnisse. So geriet der heilige Joseph von Copertino vor jedem Madonnenbilde in orgiastische Verzückung, und der heilige Alphonsus von Liguori, ebenfalls ein eifriger Marienverehrer, der, wie sein Biograph berichtet, noch im Alter von 88 Jahren „den Stachel des Fleisches“ spürte, glaubte in einer Grotte Zusammenkünfte mit der Himmelskönigin zu haben, wo sie „in jungfräulicher Schönheit vor den Augen ihres entzückten Dieners stand.“ [3]) Keineswegs sind diese Vorkommnisse allein aus den in religiöser wie in sexueller Hinsicht sehr bewegten Epochen der ersten Christenheit und des Mittelalters zu erklären, wenngleich natürlich das Milieu ein gut Teil zu ihrem Zustandekommen beitrug Das gleiche wird sich immer wieder ereignen, wo ein leidenschaftlicher Charakter aus Gründen einer überspannten Ethik, zuweilen auch aus physischer oder moralischer Schwäche, sein Heil in der Ertötung des Sexualtriebes sucht. Die verleugnete Natur rächt sich, indem sie das Gehirn des Apostaten mit erotischen Bildern erfüllt. So ist es durch ein Tagebuch Swedenborgs, des „keuschen Geistersehers“, bekannt, daß es in seinen Träumen „von Frauengestalten wimmelte“. Wie Dr. Alfred Lehmann in „Aberglauben und Zauberei“ berichtet, ist „sein Verhältnis zu ihnen so ausführlich und mit so nackten Worten geschildert, daß Swedenborg wohl kaum jemals daran gedacht hat, dieses Buch könne einmal der Öffentlichkeit übergeben werden“. Aber nicht genug damit, daß seine Träume sich um geschlechtliche Verhältnisse drehten; auch im wachen Zustande wird sein Bewußtsein von ähnlichen Vorstellungen beherrscht, so daß er nicht zu arbeiten vermag. Die einzige Art und Weise, wie er sich von diesen häßlichen Gedanken für eine kurze Zeit freimachen kann, ist die, „daß er Gott

[1]) Müller, Alphons Viktor. Die hochheilige Vorhaut Christi.

[2]) v. Römer, Die androgyn. Idee des Lebens. Jahrbuch f. sex. Zwischenstufen, Bd. V, Teil II, S. 714.

[3]) Steingießer, a. a. O., S. 34.

recht herzlich anruft und seine Zuflucht zum Kreuze auf Golgatha nimmt". Allmählich bekommt das religiöse Moment mehr und mehr die Oberhand und Swedenborg wird zum Propheten der „Kirche des neuen Jerusalems". Die Frauengestalten verschwinden aus seinen Träumen, aber nur um an ihre Stelle die Engel der Sphären treten zu lassen, deren geschlechtliche Beziehungen Swedenborg mit Eifer zu erforschen trachtete. Nur die Farben der Bilder waren andere geworden, die Formen blieben nahezu dieselben.

Interessant ist in dieser Beziehung auch ein Fall, über den Steingießer referiert, nur daß hier der Vorgang in umgekehrter Richtung sich abspielt. Therese M., das Kind einfacher Leute, aber von den Eltern her erblich belastet, zeigte schon im frühen Alter eine lebhafte Phantasie. Bei der ersten Kommunion hatte sie die Empfindung, daß Jesus allein ihr Herz gehöre. Nach dem Tode ihrer Mutter sowie dem einer von ihr sehr geliebten Lehrerin glaubte sie die Verstorbenen zu sehen und zu hören. Sie wird überredet, ins Kloster zu treten. Dort widmet sie sich ausschließlich der Anbetung Jesu. „Ich wollte Jesus mehr lieben als irgendeine der Nonnen," sagt sie, „und ich glaubte sogar, daß er eine Vorliebe für mich habe. . . . . . . Es war meine fixe Idee während zweier Jahre, meine Seele immer reiner werden zu lassen, damit ich Ihm angenehm sei; der Geliebte ist wohl befriedigt unter den Lilien." Daneben machen sich freilich sexuelle Wünsche geltend, die sie jedoch zu unterdrücken sucht. Sie nähert sich ihrem Beichtvater, doch dieser macht ihr klar, daß sie ihr Begehren auf das geistige Leben beziehen müsse. In ihren religiösen Übungen wird sie nun immer eifriger. Sie kommuniziert täglich. Schließlich kommt es zu einer Vision. „Eines Abends," schreibt sie, „. . . . . als ich daran dachte, daß Jesus, den ich sehr liebte, nichts mit mir zu tun haben wollte, schrie ich auf: Mutter, was muß ich tun, um deinen Sohn zu gewinnen? — Meine Augen waren nach dem Himmel gerichtet und ich blieb in einem Zustand wahnsinniger Erwartung. Es war lächerlich. Ich sollte die Mutter der Welt werden! Mein Herz schrie unaufhörlich: Ja, er kommt, Jesus kommt!" — Sie fühlte sich nicht mehr allein. — „Zum ersten Male ging ich zu Bette und war nicht allein. Sobald ich die Berührung fühlte, hörte ich die Worte: Fürchte dich nicht, ich bin es. — Ich ging auf in Ihm, den ich liebte. Viele Tage lang wiegte ich mich in einer Welt von Wonne. Ich sah Ihn überall, mich überwältigend mit seinen reinen Zärtlichkeiten." Ihre erotischen Visionen werden immer heftiger. Sie belästigt alle Welt mit deren Schilderungen und erregt öffentliches Ärgernis. Man bringt sie endlich in eine Anstalt. Allmählich klingt

dort ihre leidenschaftliche religiöse Erregung ab. „Die Höhen," schreibt sie, „auf denen ich zu schwehen wünschte, verlassend, komme ich jetzt der Erde so nahe, daß ich bald meine Wünsche auf sie richten werde." Und nicht lange danach heißt es: „Jetzt glaube ich nur noch an Gott und an Leiden; ich fühle, daß es nötig ist, mich zu verheiraten."[1]) Durch eine vernünftige Behandlung war hier die verstiegene Erotik auf den richtigen Grad reduziert worden. Hätte sich Therese M. in einer religiös-bigotten oder schwärmerischen Umgebung befunden, so wäre sie bald zu einer Heiligen gestempelt worden, und wer weiß, welches Unheil ihre ausschweifende Phantasie dann noch angerichtet hätte.

In weniger exaltativer Form spielen sich ähnliche Vorgänge fast bei allen Menschen mystischer oder schwärmerischer Gedankenrichtung ab. Zumal zur Zeit der Pubertät sehen wir die Heranwachsenden zwischen dem Religiösen und dem Sexuellen schwanken. Förmlich periodisch wechseln die beiden Vorstellungsreihen miteinander ab Schon Osiander sagt in seiner Schrift über „die Entwicklungsjahre": „Nie ist ein Mädchen zärtlicher und stiller, nie geistiger und schwärmerischer und doch zugleich zum Sinnlichen geneigter, verführerischer und brünstiger, als im Anfang der Entwicklungsjahre." Das gleiche gilt für die Jünglinge. Wenn man den Ablauf der erst von der neueren Forschung mehr berücksichtigten, gerade in diesen Jahren häufigen Wachphantasien beim einzelnen verfolgt und analysiert, muß man wie Freud, Näcke u. a. die Erfahrung machen, daß sie. auch die auf den ersten Blick durchaus religiöser Natur scheinenden, sexuellen Hintergrund haben

Man möchte einwenden, daß durch das spontane Auftreten religiöser Phantasien eine originäre Bedingtheit der religiösen Sehnsucht gegeben erscheine, daß also eine von dieser ausgehende Verdrängung der sexuellen Wünsche, eine Bemeisterung oder Unterdrückung des Geschlechtstriebes keineswegs unnatürlich sein könnte. Dieser Einwand ist nicht ohne Berechtigung. Aber es ist zu berücksichtigen, daß die zumeist weniger religiösen als vorwiegend kirchlichen Vorstellungen nur in den seltensten Fällen auf Grund tiefinnerlicher Empfindungen über einen Menschen Macht gewinnen; daß vielmehr Tradition und Erziehung ein gut Teil zur Stärkung derartiger Ideen beitragen. Dennoch ist nicht zu leugnen, daß in jedem Menschen, wenigstens zu Zeiten, ein Gefühl sich geltend macht, das wie der Geschlechtstrieb seine Ab- und Erlösung gebieterisch fordert. Aber nicht

[1]) Steingießer, a. a. O, S. 59 bis 63.

wie dieser durch ein lediglich Gegensätzliches, sondern durch ein Höheres, als höher Gewertetes.

Ist nun dieses vermeintliche „Höhere" in der Tat ein Wertvolleres? Ist die in der religiösen Ekstase erlebte Erlösung wertsteigernd gegenüber der im sexuellen Orgiasmus erfolgenden Reizablösung? Der Vorgang ist das eine wie das andere Mal der gleiche. Die psychische Befriedigung ist nicht ohne physische Rückwirkung, und die physische Entzücknng bleibt nicht ohne Einfluß auf die Psyche. Sehen wir weiter, so scheint auf den ersten Blick die religiöse Ekstase einen erhöhten Anreiz zur Schaffnng geistiger Werte zu bilden. Denken wir nnr an die in solchen Stunden von den Begeisterten erkannten Wahrheiten, Wahrheiten, die nicht immer frei von phantastischem Beiwerk sind, aber darum nicht minder Beachtnng verdienen. Es ist nnr natürlich, daß die infolge der Erregung gesteigerte Auffassnngsfähigkeit des Gehirns den Entzückten in vielen Dingen klarer sehen läßt; ebenso natürlich aber ist es, daß die Aussprüche aus dem gleichen Grunde in einer allzn bilderreichen und darum oft verwirrenden Form gegeben werden. Die von den Ekstatikern der Religion nnd nicht minder die von denen der Kunst übermittelten tieferen Einsichten in das Wesen der Dinge haben jedoch ihr Gegenstück in der anf Grnnd der Geschlechtsliebe erfolgenden Schaffung sozialer Werte. Diese wären ohne jene Einsichten freilich nicht mehr als trockenes Brot. Aber auch der Duft und der Glanz jener seltsamen und seltenen Geistesblüten allein könnte den irdischen Hnnger der meisten nicht stillen. Beide Werte bedürfen ihrer Ergänzung dnrch einander. Daher ist es falsch, die Bedentung des einen oder des andern für das Leben höher einzuschätzen.

Gerade die Überschätzung der Produkte psychischer Ekstase hat dieser zahlreiche Feinde im andern Lager eingetragen. Noch mehr verstärkt wurde die Gegnerschaft durch die Überschätzung der Ekstase und der Ekstatiker selbst. Alles Übermaß ist ungesund, sowohl in sexneller als in psychischer Beziehung. Daher verdienen jene Verwirrten kein Lob, die sich ihrer Menschlichkeit selbst um den Preis von Unmenschlichkeiten entäußern. Ja, selbst in bezug auf die lediglich Begeisterten nnd ihre von der Kirche als nachahmenswert gepriesene Lebensführnng mnß man die kirchliche Stellungnahme in manchen Fällen tadeln. Doch kann dies keinen Einflnß haben auf die Bewertung der philosophischen, mystischen oder sonstigen Leistungen der Ekstatiker. Sehr richtig sagt Hellpach in seiner Abhandlung über „die Pathographie": „Ein Einfall ist nun kein Tüttelchen weniger groß, weil er einer Fieberstimmung entsprang, eine religiöse Wahrheit

büßt dadurch nichts ein, daß sie in hysterischer Ekstase geboren ward."[1]) Der objektive Wert der „Offenbarungen" wird von ihrer vielleicht pathologischen Entstehung nicht beeinträchtigt.

Die Erkenntnis des sexuellen Untergrundes jeder, auch der religiösen Ekstase soll uns wohl zur Vorsicht mahnen gegenüber den allzu hoch gespannten Forderungen religiöser Eiferer. Denn nicht rigorose Askese dient dem allgemeinen Besten, sondern nur edle Beherrschung und Bemeisterung aller Triebe und Leidenschaften. Aber nicht darf uns diese Einsicht in die physischen Motive der Entzückung irre machen an dem, was deren psychische Schlußäußerungen dem Einzelnen und weiterhin Gesamtheiten an unvergänglichen geistigen Gütern spendeten.

[1]) Hellpach, Monatsschrift für Kriminalpsychologie und Strafrechtsreform. IV. Jahrg., 3 Heft, S. 7.

Aus der Literatur.

Musik und Religion, Gottesdienst und Volksfeier. Von Prof. D. Dr. Paul Kleinert, Berlin. — J. C. Hinrichs, Leipzig, 1908. 106 Seiten, 1,60 M., geb. 2,50 M.

Das Christentum ist die Religion: die christliche Musik — die Musik. (S. 77.) Verfasser gibt eine Geschichte der christlichen Musik. Unaufhaltsam und kontinuierlich ist der Fortschritt, den der Rückblick zeigt: von der altgriechischen zur altchristlichen, von dieser zur Harmonie, vom gregorianischen zum protestantischen Choral, zu Händel und Bach. (S. 101). Die Kunst überhaupt ist Sprache der Empfindung, die da eintritt, wo der Ausdruck mit Worten versagt. Nach katabatischer Betrachtungsweise der älteren Auffassung und Stimmung ist Religion die Herabneigung der sich offenbarenden und spendenden Gottheit zum Menschen; nach anabatischer — das Anringen des Menschen zum Ewigen. (S. 53 bis 54.) Für mich ist sie die geheimnisvolle Verbindung des diesbezüglichen Aktivum und Passivum, wobei — allerdings nur nach Calvins Prädestination — auf göttlicher Seite die ursächliche Initiative liegt. Man redet im Gebiet der Religion von Stimmung und innerer Harmonie. Es gibt musikalische Eindrücke stillenden Trostes und seliger Verklärung. Eine Grenzlinie zu ziehen wischen den religiösen und musikalischen Wellen der Gemütsbewegung in der Ergriffenheit durch Verbindung vollendeter Kunst mit der Tiefe

andächtigen Empfindens, wie bei J. S. Bach, ist unmöglich. (S. 1 bis 2. Die Voraussetzung aller kirchlichen Musik ist die Konzentration aller Kräfte des Gemütes zur Gottheit. (S. 79.) Luther (S. 39) meint, daß die natürliche Musik durch die kontrapunktische Kunst geschärft und poliert und als ein Wunderwerk der großen und vollkommenen Weisheit Gottes erkannt werde. Da ich der Meinung bin, daß das Natürliche (im guten Wortsinne) einfach, wahr und göttlich ist, so müßte der Erweis gebracht werden (etwa auch durch Analogie), daß die Kontrapunktik als im Wesen Gottes begründet ist, so daß gerade oder auch sie der Musik den Geburtsadel verleiht. — Ferner erweise sich die Wesensgleichheit oder Ähnlichkeit von Musik und Religion darin, daß die entscheidenden und größten Fortschritte in denselben sich als eine Vereinfachung darstellen, die selbst wieder die Keime für eine Fülle neuer Entfaltungen in sich trägt. (S. 16 bis 17.) Dieses zeigte sich z. B. u. a. nicht nur im kirchlichen Gesang, sondern überhaupt, als man die kirchlichen Tonarten nur durch die beiden Tongeschlechter Dur und Moll ersetzte (S. 49); ebenso durch den deutschen Choral und die italienische Monodie. (S. 59.) Ist die Darstellung des idealen Reiches Christi auf Erden, wie die Kirche von Rom sie in Anspruch nahm, nimmt: Zweck der christlichen Religion; hat die Kunst durch Palestrina für jenen Anspruch einen nicht zu überbietenden Ausdruck geschaffen — denn die Kirchenmusik ist der Spiegel der Kirchengeschichte, wie Verfasser durchweg zu zeigen sucht —, so ergibt sich — im Gegensatz zu Roms Erreichtem (weltförmiges Treiben, dessen Seele nicht das Leben Christi ist) — aus Palestrinas Musik das Wesen echter Gottseligkeit: die völlige Kongruenz von Form und Inhalt hebt für den Hörenden das Bewußtwerden der Form auf; in dem krystallklaren Wohllautsstrom lösen sich die leise vorüberziehenden Dissonanzen so unmerklich, daß alles Konsonanz zu sein scheint; die erschütternde Wirkung seiner Improperien und Lamentationen liegt nicht in der Leidenschaft des musikalischen Ausdrucks, sondern in dem Eindruck der männlichen Kraft, die den Schmerz zurückhaltend vertieft und durch das Maß adelt. Der Kenner gewahrt bewundernd das kontrapunktische Tongeflecht, aber für den Hörer ist die Melodie in die Harmonie hineingesunken, obwohl sie immer wieder hervorblinkt wie die spielenden Lichter des Mondscheins in leise gekräuselten Wellen. Da der Sinn unersättlich auf den stillen Wellen des weiten Stromes ruht, so ist die Musik selbst andächtige Versenkung und Anbetung geworden. Ist der militärische Geist jener letzten Jahrhunderte mit seinen scharfmarkierten Marschrhythmen auch auf das gesamte Kunstmusikgebiet nicht ohne Einfluß geblieben, so wird bei Palestrina der

Rhythmus durch rastloses Vordrängen und Verflechtungen der Vorhalte und Auflösungen wohltuend verwischt. Es ist alles Harmonie geworden! — Wurde die mittelalterliche Polyphonie durch Palestrina gekrönt, so die neue Musik durch Händel und Bach; sie sind beide — jede als eigene Größe auf eigenem Gebiete gewertet — auf ihrem resp. Gebiete nicht überschritten worden. — Seine musikalischen Studien begann Händel in Deutschland und setzte sie in Florenz, Rom. Venedig und Neapel fort. Seine Meisterjahre verlebte er in England. das die protestantische Idee in der Vollkraft eines mächtig voranschreitenden Volkstums verkörperte. Die lichte Klarheit und Ausdrucksfülle lernte er in Italien. Für die Freude an der Tonmalerei und die edle Innigkeit eines herzlichen Volkstones prädisponierte ihn sein deutsches Gemüt. Beide Momente einten sich zu stolzer Kraft. Die mächtigen Chöre, das Rückgrat seiner Oratorien, ersetzen den fehlenden deutschen Choral; sie charakterisieren die freudige, trotzige Kraft Luthers. Die dröhnenden Bässe sind gewissermaßen der Voranschritt einer stolz-mannhaften Nation zur Weltherrschaft. Zwecklos ist es, Händels Oratorien zu Bachs Gunsten nicht zur kirchlichen Musik zu zählen. Dieser bedarf solcher Herabwertung seines großen Genossen nicht. — Wie in Palestrina alle Ströme der harmonischen Entwicklung seit dem 11. Jahrhundert münden, so in Bach diejenigen der neuen musikalischen. Er ist ein Meister der Orgel. Er hat die Künste der Imitation und des Kanons, in die Fußstapfen Frescobaldis tretend, zur hohen Kunst der Fuge erhoben. Die Melodie, nicht mehr in der Polyphonie verschwindend, stellt sich zu Kampf und Spiel mit ihrem Gegenbild und Gefährten und bindet das Ganze zur Einheit einer lückenlosen Architektur. Dur und Moll, wie auch die alten Kirchentonarten, beherrscht er mit vollster Sicherheit. Bach malt nicht so sehr die Dinge, sondern die Stimmung. Neben der Kraft Luthers hebt er auch dessen tiefe Herzensfrömmigkeit im musikalischen Spiegelbild ans Licht. Auch er ist Tonmaler; aber an Stelle von Händels Realismus tritt bei ihm ein innerliches Leuchten der Vergeistigung. Spezifisch tritt aus seinen Kantaten der deutsche Charakter entgegen. In allem, im Aufbau der Einzelfuge, wie in der Zusammenstellung der Kantate, wie in der großen lyrischen und dramatischen Epik der Passionsmusiken ist es die Versinnbildlichung eines großen Gedankens bei Bach — des protestantischen Grundgedankens: nicht der Untergang des Einzelnen in der Kristallisation des Ganzen, sondern die Mannigfaltigkeit in der Betätigung selbständiger und charaktervoller Individuen ist Fundament und Gepräge einer lebendigen Einheit. In der Geschichte der religiösen Musik ist die Erscheinung Bachs der ruhende

Punkt in der Höhe, auf dem Melodie, Rhythmus und Harmonie einheitlich und doch selbständig sich zum Dolmetscher des Wortes zusammengefunden haben. Bachs Erscheinung als Kulmination einer anderthalbtausendjährigen Entwicklung ist einzigartig in der Völkergeschichte — eine Krönung auch der Beziehungen zwischen Musik und Religion. — Der bereits gekennzeichnete Gegensatz zwischen Rom und Wittenberg durch die Musik zeigt sich auch hierin: Jenseits der Alpen der majestätische, bis in die Wolken reichende Kuppelbau, der die Idealgestalt der soeben zerschlagenen einen römischen Kirche versinnbildlichenden Palestrinakunst — diesseits die Kraft der Frömmigkeit der vielköpfigen Menge singender Gemeinden, deren „Choral" als der nun protestantische der strikte Gegensatz des gregorianischen ist. Diese Vereinfachung bedeutet den Beginn einer neuen Epoche und zugleich eine Verjüngung. Der Choral wurde zum Liede. — Auch die unmittelbare Kraft des Eindringens ist es, die Religion und Musik miteinander teilen und in ihrer Verbindung vervielfältigen. — Das sozusagen wurzelhaft Wichtigste über die Wesensgleichheit oder -Ähnlichkeit von Religion und Musik sagt m. E. Verfasser erst am Schluß, S. 103, „daß beide Gebiete ... das gemein haben, sich auf das Geheimnis des Genius und der Offenbarung gewiesen zu finden und inne zu werden, daß es höchste Werte des Lebens gibt, die als Gabe erkannt sein wollen. Wie arm ließe der Reichtum des Erforschten das Gemüt, wenn ihm nicht aus den Spenden des Unerforschlichen die stete Erneuerung der lebendigen Quellen der Ehrfurcht, des Dankes und der Ahnung zuflösse!" Dieses, wenn nicht wiederholend, so als ergänzende Konsequenz bestätigend; S. 105: „Wie Religion, so will auch Musik ... innerlich erlebt sein." — Bindung beider Gebiete: Es ist die Innerlichkeit des Empfindens, die Bewegung der Seele durch ein Unsichtbares, nur im inneren Leben Wahrzunehmendes, das die Musik und die religiöse Stimmung zusammenbindet. — Geschichtliche Bindungen zwischen Musik und Religion: Zusammenfassung von Gedanken und Leistungen unter einen Personennamen, die erst ein längerer Zeitverlauf zutage gefördert. So z. B. fällt der neue Anstoß, den die Kirchenmusik im 16. Jahrhundert empfangen hat, äußerlich und innerlich mit der reformatorischen Bewegung zusammen und trägt, wie der gregorianische Choral, den Charakter der Vereinfachung. — Plato ermahnt, daß zur gymnastischen die musische Bildung treten müsse, damit der tapfere Geist auch edel und weise werde. Echt deutsch, wie die Alten, empfiehlt Luther „Ritterspiel und Musik" als beste Übung tüchtiger Menschen, bevorzugt aber die Musik als „das beste Labsal", das „das Herz zufrieden macht, erquickt und erfrischt"

und „die Leute gelinder und sanftmütiger, sittsamer und vernünftiger macht“. Im Gemüts-Innersten des Deutschen ist Raum für die zu stillem Besinnen auf die Welt der Innerlichkeit anregende Tonsprache. — Eine Weltanschauung mit mathematisch-musikalischem Grnndgedanken ergab sich dem Pythagoras, indem sich ihm die Bedeutung der Zahl für die Musik zu einer Perspektive des Weltbegreifens weitete. Der Ton selbst sei Bewegung. Diese erweise sich am eindringlichsten im regelmäßigen Laufe der Gestirne. Der Weltengang sei der harmonische Klang der Sphären. Aus dieser Idee der Sphärenmusik resultiert die Verknüpfung der Tonkunst mit einer höheren Welt. Doch noch direkter zeigt er die Beziehung zwischen Musik und Religion, indem er die Tonkunst in seiner Philosophenschule als einem religiösen Verein nicht nur zur Verschönerung der Weihen, sondern hauptsächlich als Heilkraft der Seele gebraucht. Alle Ethik ist Harmonie; diese in der Seele herzustellen, ist Aufgabe der Musik. Zahl und Maß, die das Weltall ordnen, treten durch die Musik in die Kleinwelt der Menschenseele mit der Kraft der Mäßigung, auf der die Gesundheit der Seele beruht. Der Fortschritt von der Volksreligion als Sache der Gesamtheit zur Religiosität des Einzelnen stellt sich bei Pythagoras unter dem Zeichen der Musik dar. — Kräftige Bewegungen religiöser Art, namentlich häretische, reformatorische, suchen und finden ihre mächtigste Verbreitungskraft in volkstümlichen Gesängen. Die Reformation hat sich ins Volk hineingesungen. — Wenn wir heutzutage den Choral „O Haupt voll Blut und Wunden“ nach Leo Haßlers weltlichem Volkslied „Mein Gemüt ist mir verwirret von einer Jungfrau zart“ singen, so findet Verfasser hierin jene tiefere Urbeziehung zwischen Religion und Musik insofern, als hier edles musikalisches Gut, in dem sich eine herzliche Empfindung des Alltagslebens unverfälschten Ausdruck gegeben, oft erst durch seine Erfüllung mit religiösem Empfinden sein ganzes Vermögen und den vollen Glanz seines inneren Wertes ans Licht stellt. Ich komme zu einem anderen Schluß: dem der Mehrdeutigkeit der Musik — selbst und erst recht dann, wenn die Musik edler ist als ihr Text. — Als Ausdruck für die Sprache des Herzens, der Empfindung und gehobenen Seelenstimmung hat sich die Musik der Religion zu Dienst gestellt. In schöner Verschlingung hebt eines das andere: der musikalische Ausdruck: die Freudigkeit und Innigkeit der Gemütsbewegung; die Religion: die Kraft, Einfalt und Wahrheit des musikalischen Ausdrucks. Das Verhältnis ist ein unmittelbares. Weil die Musik in sich selber darauf angelegt ist, dem Innerlichsten und Höchsten, was die Seele bewegt, sich zu Gebot zu stellen, hat sie unter den Darstellungsmitteln der religiösen

Feier von jeher ihre Stelle gefunden. — Gegensätzliches: Während der religiöse Genins in die Geschichte mit seiner ursprünglichen Besitzesfülle eintritt, die von ihm ans mit der Macht tausendfältiger Zengung sich in die Fläche verteilt, hat uns die mnsikalische Entwicklnng wiederholt den entgegengesetzten Weg vor Augen geführt: daß im langsamen und machtvollen Vorandringen vielfältige Gestaltungen sich die eine über die andere erheben, his der Genins sie zusammenfaßt und einheitlich vollendet. Dort steht der Genius am Anfang, hier am Ende des Prozesses. — Während die Religion stirbt, die sich vom Erbe der Vergangenheit löst, scheidet die Mnsik ans dem Reich des Lebendigen, wenn sie nur vom Erbe der Vergangenheit leben will. — Der Gegensatz, daß in Deutschland der Schmuck des Gottesdienstes durch Figural- und Instrumentalmusik als eine Förderung der Frömmigkeit, in Frankreich dagegen als Hindernis galt, ist als ein de gustibns non est disputandum nur ein formeller und beweist das Relative in der Musik, selbst der kirchlichen. — Pauli's „Die Gottseligkeit zu allen Dingen nütze“ und v. Egidys „Religion nicht neben dem Leben, sondern das Leben selbst Religion“, klingt wieder ans des Verfassers: „. . . alle menschliche Betätigung auf das Niveau einer höheren Lebensform erheben will“ die Religion. Die ihr wesensverwandte religiöse Musik soll und wird ihr helfen in der Versittlichung des Volkes und Volkslebens. Bindet so das Christentnm nicht nur die einzelnen Volksgenossen aneinander, sondern ist es auch völkerverbindend, so regt die oftmalige Betonung (des Verfassers) des deutsch-protestantischen Wesens in der Kirchenmusik zn mancherlei Erwägungen an: ob sich das himmlische Licht im deutschen Prisma schöner bricht . . . ob der deutsche Volkscharakter, vom Evangelium ge- und verklärt, dasselbe leichter, völliger zu verkörpern vermag nsw. Mildernd wirkt die gezeigte Fähigkeit der Musik znr Anfhebung exklnsiver Gegensätze dnrch assimilierende Aufnahme fremder Elemente — so z. B. haben in Griechenland Künstler von den östlichen Inseln, namentlich Lesbos, von der kleinasiatischen Küste, von Thrakien und Kreta nach den Zentralsitzen der griechischen Kultur in Attika und dem Peloponnes Fermente in die Musik der Griechen hineingetragen, die in derselben tatsächlich znr Verarbeitnng und Entfaltnng gelangten. So auch, was uns näher liegt, gelang es K. M. v. Webers geistvoller Knnst, orientalische Motive der deutschen Knnst zu assimilieren. Auch Händel brachte uns etwas Wnrzelfremdes ans Italien mit.

Der Verfasser — Theologe und Philosoph — erweist sich in der Behandlung der vielseitigen Fülle der Materie als fachmännischer Musikhistoriker. Nicht immer aber kann ich seinen Anffassungen zustimmen.

Ist es wirklich wahr, daß z. B. die Sprache des wortlosen Empfindens ihr Höchstes in dem zartesten und intimsten Ausdruck der Instrumente im Quartett der Kammermusik findet? Dann müßte man es allerdings doppelt bedauern, daß es seine Schönheit nur einem kleinen Kreise von Verstehenden enthüllen kann und daher von dem Boden des Volksempfindens (in dem die kirchliche Musik wurzelt) abrückt! — Wenn Beethovens religiöse Musik, von dessen Streichquartetten soeben die Rede war, in seinem „Christus am Ölberg" unter der Minderwertigkeit des Textes leidet, welcher nach voranfgegangenem Übermaß sich selbst verzehrend, schließlich bei einer Leere anlangt — in der Missa solemnis mit hohem Können (aber vergeblichem Bemühen) bedeutsame Gemütswerte in die Musik legen „möchte", aber in dem Gesamteindruck nicht über das titanische Ringen der gequälten Kreatur zu der in sich gestillten Harmonie gelangen will, die doch dem religiösen Kunstwerk die verklärte Gestalt und verklärende Gewalt gibt, sondern nur im Benediktus wie ein großes Ahnen hereinblinkt, so daß B. hier dem sinnenden Gemüt kaum mehr oder etwas anderes zu sagen weiß, als er schon in seinen . . . Quartetten, in der Eroica, der C-moll- und in der 9. Sinfonie gesagt habe, so finde ich in dieser Auffassung einen Widerspruch gegen kurz vorher Gesagtes: der Reichtum des verfeinerten Empfindens sei so intensiv, daß ihm in scheuem Zurückbeben in sein Innerstes vor dem nicht mehr genügenden Ausdruck mit Worten nur die wortlose Sprache der Instrumente ihr Bestes zu geben vermag. Dagegen ist es doch allgemein be- und anerkannte Tatsache, daß gerade in seiner 9. Sinfonie Beethoven die ihm zu engen Schranken der instrumentalen Wortlosigkeit durchbrach und ihr in Schillers Hymnus auf die Freude das jubelnde, jauchzende Wort beigesellte. Der übrigens wesenhafte Unterschied zwischen der 9. Sinfonie und einer Missa solemnis mag ebensowenig im Benediktus, wie überhaupt, einen Schluß auf Rückständigkeit gestatten. B. beabsichtigte wahrscheinlich einen anderen Lokalton und niederen Kulminationspunkt. — Ferner: einen Gegensatz zwischen der Welt der Religion und den Realitäten der wirklichen Welt (S. 85) kenne ich nicht. Mir ist die Welt der Religion eine wirkliche, und ihre Realitäten sind realer, wertvoller als die der anderen. — Ein Erweis anerkennenswerter Gründlichkeit ist es zwar, wenn Verfasser auch das physikalische Moment in der Musik berührt, aber er widerspricht sich: Pythagoras' Grundsatz, daß nicht die Aisthesis (das Ohr), sondern der Nûs, das denkende Erkennen in Sachen der Musik entscheidet, zeigt Verfasser als „alten Fehlsatz", welcher Hucbald (S. 32 bis 33) zur Herstellung von Quintengängen führt, zu der dem Ohr unerträglichsten Form der Zwei-

stimmigkeit (daher fast seit damals das noch heutige Verbot der Quintenfortschritte). So führe auch rechnende Grühelei zu ohrenzerreißender Häufung von Mißklängen. (S. 103.) Zwar ist es logisch und fast unerläßlich, daß Verfasser anf den Znsammenhang zwischen den physikalischen Schwingungszahlen mit der Natur des menschlichen Gehörs hinweist — aher seine ganze Beweisführung ist falsch — sein Bemühen vergeblich. Bei allem menschlichen Bestrehen, den Dingen an die Wnrzel zn gehen, wird sich uns das durch Zahlen nicht erklärhare Geheimnis der Kon- oder Dissonanz-Tonempfindung des Ohres nicht erschließen. Hierin liegt ehen der Widerspruch, daß Verfasser einerseits die Zahl in der Musik zugunsten des Ohres verwirft, während er sie andererseits hervorholt, gehraucht, nm zn erklären oder gar zn heweisen, worüher allein das Ohr als letzte Instanz kompetent ist. Will Verfasser das ans dem Zusammenhang der Natur des menschlichen Gehörs mit den physikalischen Schwingungszahlen sich für das Ohr Ergehende als ahsolnt heweisen durch das Fehlen der Septime nnd Quarte in der diatonischen Tonleiter der Naturgesänge weit auseinanderliegender Völker, die also nnheeinflnßt in ungefälschter Ursprünglichkeit ihr Ohr entscheiden ließen, so steht er im Widerspruch zn seinem (S. 50): „Dur und Moll sind die Grundlagen von allem, was die Naturanlage im Menschen als Musik empfindet“ nnd verwirft zwei wesentliche, vollherechtigte Intervalle unseres Dur, ohne welche wir in der Musik gar nicht fertig werden könnten. Nein, das Ohr gerade entscheidet zngnnsten von Septime und Quarte. — Und dann (S. 36): „Der alte Kampf zwischen Ohr und denkender Konstruktion schlng so völlig znm Siege des Ohres um, daß ... die Quarte ... als Dissonanz gewertet erscheint.“ Das ist mir, offen gestanden, neu: die Quart eine Dissonanz ...! — „Das Moll für traurige Weisen ... durch den Gegensatz zum Dur“ (S. 50 bis 51) — hier folgt Verfasser der üblichen Anffassnng und Empfindung. Und dennoch — ich erlehte einst das Gegenteil. Eine Altistin sang in Moll, und ganz am Liedschluß, der von dem Ahend als „mild und weich“ sprach, wandte sich die Harmonie ganz üherraschend und durchaus treffend nach Dur! — Was dem Verfasser im schließlichen „Anshlick“ als Zukunftsideal vorschweht, ist der große Nenhau einer heide Konfessionen umfassenden Volkskirche. Die Mnsik soll Friedensstifter und Baumeister sein. Ach, hat Verfasser noch nicht genug mit der protestantischen „Volkskirche“? Doch er ist Optimist — die Musik hat's ihm angetan, in ihr weist er Faktoren, Elemente, Möglichkeiten nach, die schließlich auf das Volkslehen kräftigend, neugestaltend einwirken können. Oh's ihm da nicht ginge, wie er S. 14 herichtet: „Und

in den letzten Ausgängen des *sterbenden Heidentums* stoßen wir auf die auch auf diesem Punkte *vergeblichen* Bemühungen des Romantikers Julian, *die alte Volkskraft auch durch die Pflege der heiligen Musik* . . . *zu beleben*. Wie dem Greise, der aus dem tätigen Leben geschieden ist, der Anblick des Sonnenunterganges ein Tönen in der Seele weckt, das mit träumender Erinnerung verwoben ihn wie Stimmung der Jugend berührt, so mag *eine sterbende Religion, die Kraft zu sein aufgehört hat*, durch die Musik sich als *Stimmung* zu behaupten *trachten*.“ Ganz wie bei uns heutzutage mit der protestantischen „Volkskirche“. Dort der Greis — hier „die kranke Mutter“. Unsere sterbende Religion hat aufgehört, Kraft zu sein, *weil*, oder *indem*, oder *deshalb* hat die „Kirche“ ihre Macht verloren *in* und *an* dem „Volke“. Kirche und Volk sind identisch. Also — das *Volk* hat seine Kraft verloren, weil es seinen *Gott* verloren hat — insoweit es Ihn besaß. Keine Evangelisation, keine Gemeinschaftsbewegung etc., auch die zum Teil fragwürdigen, neuerwachenden Wundergaben können uns täuschen; denn im Reiche Gottes wird nicht gezählt, sondern gewogen, und Vielgeschäftigkeit kommt nicht immer aus dem Geiste Gottes. Was auch immer für Mittel der Verfasser zur Versöhnung und Überbrückung der konfessionellen Gegensätze, zur religiös-sittlichen, daher auch sozialen Hebung und Belehung der Gesamtheit zunächst wenigstens für unser deutsches Vaterland durch Musik und Religion in ihrer naturgemäßen Verbindung bezw. gegenseitigen Befruchtung oder Förderung vorschlägt: an der Wurzel seiner Erwägungen liegen Voraussetzungen und Wertungen, für die ich einen anderen Maßstab habe. Verfasser überschätzt nicht nur die Musik — gegen die u. a. auch ihre oben gezeigte Mehrdeutigkeit spricht —, sondern auch die Qualität der vorhandenen Religiosität im Volke; auch „die guten Impulse im Volksgemüt“, insoweit diese auf dem Dornenacker des natürlichen Herzens erwachsen sind. Die Aktivität der protestantischen Gemeinde kommt nicht so sehr als Aktion im öffentlichen Gottesdienst durch die Teilnahme an der Liturgie zum Ausdruck, als vielmehr im persönlichen Besitz und Gebrauch des Gotteswortes, dem Recht, darin selbständig zu forschen, innerhalb entsprechender Grenzen sich einen eigenen Standpunkt zu bilden und so als Einzel-Individuum in persönlicher Gottseligkeit in Betracht gezogen, gewertet und gewürdigt zu werden, weil andererseits dem Geistlichen nicht mehr Rang und Stellung eines priesterlichen Heilsmittlers beigelegt ist. Ein Gottesdienst ohne Liturgie und ohne den (berechtigten) Chorgesang (wo man ihn haben kann) würde dem Verfasser kahl erscheinen. Und doch ist es das Wort Gottes, auf das

allein es ankommt. Und die Liturgie ... dieses Schmerzenskind ...?! Wir mögen sie historisch begründen, ästhetisch verteidigen können — aber was ist sie heut mit ihrer irreführenden Dogmatik ...! Th. Kappstein in seiner mosaikartig-aphoristischen „Psychologie der Frömmigkeit", der sich um den biblischen Nachweis bemüht, das Evangelium der Orthodoxie erziehe zur Heuchelei eines Dualismus, sagt S. 7: „Man singt sonntäglich in der Kirche: ‚Es ist doch unser Tun umsonst auch in dem besten Leben', und die Pauschbeichte der Liturgie hilft die ethische Degenerierung, die die Religion auch mit sich führt — ich sage: auch! — beschleunigen." Und er hat leider Recht — aber nur von seinem und dem kirchlichen Standpunkt aus. Die Bibel aber lehrt ein solch lebenslanges Armesündertum nicht, sondern eine Durch-und-durch-Heiligung, in welcher Gott zum Wollen auch das Vollbringen gibt, so daß es nicht schwer ist, Seine Gebote zu halten. (1. Thess. 5, 23 bis 24; Phil. 2, 13; 1. Joh. 5, 3.) Aber man harft auf der einen Saite der Sündenvergebung und läßt das Volk betreffs Heiligung in gesetzeswerklichem Dunkel eigener, daher fruchtloser Anstrengungen (Röm. 7, 18—19, v. 24) — bestenfalls in den geistlichen Kinderschuhen, wenn es überhaupt je zu einem erfahrungsmäßig-persönlichen Anfang gekommen ist. Und solch ein unmündiges, geistlich-totes Volk soll anbeten können im Sinne von Röm. 11, 33 bis 36, „O welch eine Tiefe des Reichtums, beide, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes" ..?! Die durch die Macht der Musik erzeugte „Andacht" oder „Anbetung" dieser erdrückenden Mehrheit von Weltmenschen (seien sie auch kirchlich gesinnt) wird eine große Ähnlichkeit haben mit dem „mystischen Rausch", den Wagners Parsifal bei einer in christlichen Dingen urteilslosen Menge — es mag zum Teil gar dieselbe sein — hervorruft. Man spottet über das Strohfeuer schnellverrauchender Gefühlserzeugungen bei Heilsarmee und Methodisten, wodurch es zu „Bußkrampf" und fleischlich-nervöser Freudetrunkenheit komme. Aber ist denn die durch die suggestive, dekorative Heiligkeit des Ortes und eine auf Flügeln der Schallwellen und des Gesanges zu einer sogen. „Andacht" hinaufgeschraubte, gefühlige Stimmung, der jeder gläubigerfaßte, heilsgeschichtliche Dogmatismus fehlt, etwas anderes —? Nur ruhiger als bei jenen mag „heiliger Schauer" den Rücken überlaufen, aber wesentlich, sonst ...?! Alle Achtung vor der Musik, besonders der religiösen, geistlichen! Nicht um eines Haares Breite soll sie geschmälert werden! Aber — unser Volk, unser Volksleben, die Menschheit, der Einzelne kann nur geheiligt, geheilt, gerettet, beglückt, beseligt, das Leben zum ununterbrochenen Gottesdienst geadelt werden durch biblische Verkündigung der völligen Erlösung des völligen Erlösers durch heilsame

Gnade und die das ganze Ich einschließende gläubige Annahme und persönliches Erleben und Verwirklichen derselben. Eine hierdurch und so entstandene mündige Christengemeinde wird sich gern von der musica sacra dienen lassen und sich ihrer bedienen.

Prediger Dr. J. H. Wallfisch, Tilsit.

Psychologie der Frömmigkeit. Studien und Bilder. Von Theod. Kappstein. Leipzig, M. Heinsius Nachfolger, 1908. 242 S. 4,50 M.

Verf. wollte nicht zu Vorbrodts doktrinärer „Psychologie des Glaubens" eine Fortsetzung schreiben. Dem abstrakten Formalismus zieht er das tausendgestaltige Leben vor. Da ihm Frömmigkeit die Religion ist, die nach außen oder innen sich betätigt, die den Menschen zu einem bestimmten aktiven oder passiven Verhalten leitet, so will er beschreiben, wie sich das macht, wenn die Leute fromm sind: die Menschen von heute und in vergangenen Jahrhunderten, die studierten Herren und die ungelehrten Laien, die Männer und die Frauen, die Alten und die Kinder, die in der Fülle der Macht und die Armen und Leidenden, die Kirchenfrommen und die Ketzer, die Ehrlichen und die Heuchler; wie die Natur und der Verkehr, die Politik und die Kunst, wie jedes Tun und Lassen sich färbt durch die religiöse Gesinnung und Stimmung. So reichhaltig und charakteristisch die Auslese der dem Verf. wesentlichen Typen zwecks denkenden und anschauenden Erkennens der Frömmigkeitsgesetze auch ist, so trägt doch diese Darstellungsmethode eines durch eine Anzahl konkreter „Gesichte", also durch das subjektiv-individuelle Moment eng begrenzten Empirismus, den Stempel der Unzulänglichkeit an der Stirn. Hier ist das „lockere Gefüge" unausweichbar. Der Verf. nennt es „dennoch eine Psychologie der Frömmigkeit" Ein „Beitrag zur" ... wäre besser. — Daß etliche der hier vereinigten Aufsätze bereits in Zeitungen erschienen sind, ist verständlich; ihr unterhaltender, prickelnder Feuilletonstil charakterisiert sich erklärlicher-, wenn auch nicht notwendigerweise durch eine Oberflächlichkeit, die das Vertrauen des unterrichteten Lesers zu seinem literarischen Führer gerade nicht stärkt. Für die Zeitung, die morgen in den Unverwüstlichen wandert, mag ja manches genügen. Wer z. B. — doch wohl als Augenzeuge — von der Baptistentaufe betreffs der Täuflinge behauptet, „einer nach dem andern steigt hinab und läßt sich von dem Wasser überspülen, indem er sich in diese Wanne (es ist ein Bassin) hineinlegt"; „der Täufer steht oberhalb" ... verrät nicht den zuverlässigen Beobachter und Berichterstatter. Auch sollte Verf. wissen, daß Irwingianer und Methodisten zwei ganz verschiedene Religiousgemeinschaften sind. — Wenn Verf. von der Tatsache ausgeht, daß vielen Frömmigkeit und Heuchelei identische Begriffe sind — seine psychologische Charakteristik Jakobs und Esaus ist sehr anfechtbar —, so läßt sich dagegen nichts einwenden. Wenn er aber dann allen Ernstes daran geht, nicht nur an zum Teil mißverstandenen Liederversen, sondern auf Grund einer allerdings unbiblischen Heiligungslehre und dem sich daraus logisch ergebenden Heiligkeitswesen den Beweis zu führen, daß die christliche Bibelreligion, die altgläubig-orthodoxe, den Menschen zum Heuchler oder zum betrogenen Selbstbetrüger macht, so weiß man nicht, wen man mehr bedauern soll: den Verf. oder das Gros seiner Leser, die ihm blindlings erliegen, weil sie durch ihren doktrinellen Standpunkt dieser Materie nicht gewachsen sind. — Gewiß, dieser Dualismus des in sich selbst „Ein Abgrund voller Sündengift"-Seins und eines nur zugerechneter-, stellvertretungsweise Seins in Christo, „in des Lammes

Pracht — ein Mensch, der Engel weichen macht, so rein, so köstlich und so auserwählt, daß mir's an Worten der Beschreibung fehlt", kurz, dieses landläufige, lebenslange Armesünder-Christentum, das sich gleichzeitig als „heilig in Christo" ausgibt und fortwährend zwischen den beiden Polen von Gewissensdruck und Frieden zwielichtartig balanciert, dieser Zustand resultiert in einem Charakter, der die Heuchelei zum Zwillingsbruder hat. Aber Gottlob, dies ist ja gar nicht das echte Bibelchristentum! Ein unfreiwilliges Verdienst erwirbt sich K., indem er jene Irrlehre geißelt; aber positiv kann er nichts bieten, seines „Freisinns" wegen. — Ein Armutszeugnis stellt er sich aus, wenn er aus dem allbekannten, klarverständlichen Liede „Es glänzet der Christen inwendiges Leben", das die Gleichartigkeit des äußeren Lebens der Frommen mit dem der Weltkinder: den Dualismus zwischen dem Innen und Außen der ersteren schildert, die „seelische Doppelheit der frommen Menschen" herausliest. — Was K. in seinen Typen als Religiosität, als Frömmigkeit vorführt, verdient zum Teil doch gar nicht diesen Namen. — Wer garantiert uns dafür, daß selbst die Charakterisierung eines so edlen Mannes, wie Emil Frommel, vollständig ist? Das biblische „Richtet nicht" will dem Menschen, der ja nur sieht, was vor Augen ist, aber das Herz — besonders das des andern — nicht ergründen kann, überhaupt die Urteilsfähigkeit absprechen; denn „welcher Mensch weiß, was im Menschen ist, ohne der Geist des Menschen, der in ihm ist", 1. Kor. 2, 11. So lebenswahrscheinlich uns auch K. seine konkreten Bilder vor Augen malt — ihr Wert ist doch nur ein relativer, zumal er aus Rücksicht auf freundschaftliche Beziehungen zwecks Diskretion sich in der Anordnung eine künstlerische Freiheit vorbehalten mußte, über deren Grenzen wir kein Urteil haben. — Über K.s freisinnige Stellung zur Bibel, zu Jesu usw. ist nichts Neues zu sagen — dies haben wir tausendfältig anderweitig gehört und gelesen. Ebenso wie er über die „Sekten" denkt. Zusammenzufassen brauchen wir das Ganze nicht — er tut es ja auch nicht. Daher kommt es bei ihm nicht zur Verallgemeinerung einer systematisch-gesetzlichen Normierung. Er konnte des nicht zum geringen Teil dunklen Stoffes, dessen Gebiet die undefinierbare Mystik des Innenlebens und -erlebens ist, nicht Herr werden. Möge es einst einem noch besser Informierten gelingen, in dem Labyrinth subjektiv-individueller Vielgestaltigkeit der religiösen Erlebensmöglich- und -denkbarkeiten den roten Faden zugrunde liegender Gesetzlichkeit zu finden. Dann werden wir — soweit es überhaupt denkbar ist — einen wissenschaftlichen Einblick bekommen — nicht nur in die Psychologie des Glaubens, sondern überhaupt in die der Frömmigkeit.

Prediger Dr. J. H. Wallfisch (Tilsit).

Der göttliche Ursprung des Menschen und sein Beweis durch die Evolution und Psychologie. Von Th. J. Hudson. Autorisierte Übersetzung aus dem Englischen von E. Herrmann. Leipzig, Verlag von Arwed Strauch. 255 S.

Das Buch macht sich zur Aufgabe, den christlichen Theismus auf eine wissenschaftliche Grundlage zu stellen. Haeckels Weltanschauung bildet den Mittelpunkt der Untersuchungen, um sie dreht sich der Kampf. Man könnte den spiritistisch gefärbten Verfasser ebensogut einen begeisterten Anhänger wie erbitterten Gegner der Haeckelschen Lehre nennen. Der Inhalt des Buches ließe sich ganz kurz etwa folgendermaßen wiedergeben. Die Deszendenztheorie, wie sie von

Darwin, Lamarck und Haeckel vertreten wird, kann vom Standpunkte des christlichen Theismus angenommen werden, nur muß für die erste Erscheinungsform des organischen Lebens, die Urzelle, eine Seele vorausgesetzt werden, welche der Entwicklung der organischen Materie voransging und nach dem Gesetze der Vererbungslehre direkt dem göttlichen Geiste entsprungen ist. Es mag jedoch gestattet sein, dem Gedankengang des Verfassers im einzelnen zu folgen.

Die erste auf der Erde erscheinende Lebensenergie ist der Ausfluß göttlichen Geistes, von dem ein Teil schon in der Monere schlummert. Diese Tatsache steht weder mit der Evolutionstheorie, als deren Anhänger sich Hudson bekennt, noch mit dem Theismus in Widerspruch. Dagegen muß Herbert Spencers Versuch, durch seine Lehre vom Agnostizismus Religion und Wissenschaft zu versöhnen, als mißglückt bezeichnet werden. Als Geständnis der Unwissenheit bedroht sie die Wurzel des christlichen Glaubens. Es gibt nur eine Grundlage, auf der eine Versöhnung von Wissenschaft und Religion möglich ist, das ist die Wahrheit. Eine gemeinsame Urwahrheit finden wir bei allen Religionen entsprechend ihrer emotionellen Natur wieder. Wahre Wissenschaft allein fördert die religiöse Ausbildung, und Kämpfe mit der Kirche können nur da entstehen, wo es gilt, dogmatische Irrtümer zu beseitigen. Nach diesen einleitenden Bemerkungen entwickelt Verf. seine Ansichten über die Gesetze der psychischen Erscheinungen, die von der Existenz eines Doppel-Ichs ausgehen. Jeder Mensch besitzt zwei Seelen, ein objektives [oder Gehirn-Ego, das Denkorgan vermittelst der fünf Sinne von rein materialistischer Art, und ein subjektives Ego, das transzendente unvergängliche Prinzip des Urwillens und der Urintelligenz, welches unabhängig von dem Gehirn wirkt, unendlich lange vor ihm bestand und für eine höhere Existenz bestimmt ist. Das Urbild des subjektiven Ego im Menschen ist schon in dem niedrigsten Lebewesen, der Monere, präformiert enthalten. Aus diesen Fundamentalsätzen leitet Hudson seine theistische Evolutionstheorie her und geht dann noch besonders auf die Eigenschaften der beiden Egos ein. Das subjektive Ego, die instinktive Seele, kontrolliert die unwillkürlichen Muskeln, es besitzt telepathische und telekinetische Fähigkeiten, es zeigt sich am mächtigsten kurz vor dem Tode, zu einem Zeitpunkte, wo das objektive Ego bereits erloschen ist. Letzteres sucht Verfasser durch ein Beispiel zu erweisen.

Das objektive Ego, welches die Gehirnfunktion repräsentiert, kontrolliert die willkürlichen Muskeln und besitzt die Fähigkeit der Induktion im Gegensatz zu der instinktiven und intuitiven Tätigkeit des subjektiven Egos, welche mit der Gehirntätigkeit nichts zu tun hat, da sie bereits vor der Erscheinung des Gehirns in der Entwickelungsreihe existierte. Allerdings können auch vom objektiven Ego instinktive Eigenschaften ausgehen, allein sie sind anderer Art. Neue Umgebungsbedingungen bringen auch neue Gefahren mit sich, welche zuerst durch die Intelligenz überwunden werden und Handlungen erzeugen, die durch Gewohnheit zu Instinkten werden. Letztere sind die sogenannten sekundären Instinkte, und indem sie sich vererben, beweisen sie gewissermaßen den Verfall der Intelligenz. So wenig wie der primäre Instinkt vom Zufall abhängt, ebenso wenig darf ein Zufall im Überleben des Tauglichsten ausgeschlossen werden. Wenn nun die Lehren Darwins und seiner Nachfolger auf Zufall basieren, so muß dem entgegengehalten werden, daß nicht ein zufälliges Nebeneinanderstellen und schließliches Vereinigen gewisser chemischer Elemente einen mit Geist begabten lebendigen Organismus hervorbrachten, sondern daß die Seele dem Organismus und der Funktion vorausging.

Das Gesetz der Anpassung unterliegt den Erscheinungen der Zuchtwahl. Das subjektive Ego, die instinktive Seele, ist die Ursache der Anpassung und strukturellen Veränderung, das Überleben des Tauglichsten ist nur ein Zufall in diesem Prozesse. Gattungen und Arten sind Produkte der Umgebung mit der Tendenz des Fortschrittes zum Höheren. Dementsprechend sind die instinktreichsten Tiere auch die intelligentesten. Die Lamarcksche „Begierde" wird als Evolutionsinstinkt bezeichnet, der im Gegensatz zu dem Selbsterhaltungstrieb im Sinne Darwins positive Energie entwickelt: er erhält Familie, Gemeinwesen, Staat und liegt allen missionarischen Bestrebungen zugrunde, daher ist er auch der altruistische Instinkt, der nicht nur dem Wohle der Mitwelt, sondern vor allem auch der Nachwelt dient, wogegen der Selbsterhaltungstrieb in seinen Äußerungen durchaus selbstsüchtig ist. Es ist verfehlt und eine Art logischer Taschenspielerei zu nennen, wenn alle Tugenden und Äußerungen der selbstverleugnenden Liebe auf den Selbsterhaltungstrieb zurückgeführt und dadurch erklärt werden. Der evolutionistische Instinkt schließt den Fortpflanzungstrieb ein, der oft im Antagonismus zu dem Selbsterhaltungstrieb steht und bereits in der Urzelle vorhanden war. In dem Neben- und Gegeneinanderwirken beider Instinkte, des Egoismus und Altruismus, reguliert und entscheidet das objektive Ego, die Vernunft. Letzteres erzieht die Seele und leitet das subjektive Ego durch Suggestion. Aus dem Verhältnis beider Instinkte zum Staate ergibt sich der Patriotismus und so treibt die Entwickelung zum Ziel ihrer Vollendung, dem universellen Altruismus.

Als Endziel der psychologischen Entwicklung ist die Bildung des Gewissens anzusehen, welches den unwiderstehlichen Impuls erzeugt, das Rechte zu tun und das Unrechte zu lassen. Hierbei ist jedoch nicht im Spencerschen Sinne Ehrlichkeit vom utilitaristischen Standpunkte aus, nicht das verstandesmäßig beherrschte Gewissen, sondern das emotionelle, instinktive Gewissen zu verstehen, das unter dem Einfluß des religiösen Gefühls steht. Es ist auf einer harmonischen Entwicklung von Selbsterhaltungstrieb, Altruismus und Religion gegründet und stellt den stärksten Instinkt des Menschen dar.

Wenn nun einerseits die organische Evolution den Beweis für den Theismus liefert, so kann auf der anderen Seite die Darwinsche Zuchtwahltheorie niemals die Entstehung der Arten erklären, denn sie ist eine Zufallslehre, sie schafft keine neuen Arten und ist auch nicht die Ursache der organischen Evolution. Ebenso steht es mit der Haeckelschen Urzeugung, die noch dazu den logischen Fehler der petitio principii begeht, indem sie die Tatsache unterdrückt, daß dem physischen Organismus eine Urintelligenz, eine Seele vorangehen muß. Deshalb muß mit aller Schärfe darauf hingewiesen werden, daß schon die Monere, in der die Potenzen des Menschtums enthalten sind, dem Gesetze der göttlichen Vererbung unterworfen ist, da ja ein Grundgesetz der Vererbung darin besteht, daß eine ererbte Fähigkeit eine ursprünglich vorhandene Fähigkeit derselben Art voraussetzt. Eine solche göttliche Vererbung ist keinesfalls als Wunder anzusehen, wie überhaupt die Annahme eines Wunders eine Beschränkung der göttlichen Intelligenz bedeuten würde. Das Protoplasma ist das Mittel, durch welches sich der Geist offenbart, nicht aber, daß jenes den Geist hervorbringt. Die Monere vollzieht durch die Teilung die erste Manifestation der Liebe (!Ref.), sie steht Gott näher als irgendein anderes Lebewesen, da ihre Seele mit allen ihren Fähigkeiten und Eigenschaften von einer vorher bestehenden Seele stammt, die älter ist als der physische Organismus. Während die menschliche Keimzelle ihre Eigenschaften von ihrem menschlichen Erzeuger erhielt, empfing die Urzelle ihre Eigenschaften von Gott

Damit ist die Wahrheit der christlichen Lehre von der wesentlichen Göttlichkeit des Menschen bewiesen (sic!). Das göttliche Ebenbild ist in den Eigenschaften des subjektiven Ego nach folgendem Schema enthalten:

Gott	Der Mensch
Allwissenheit	Instinkt oder Intuition Deduktive Kräfte (potenziert vollkommen) Gedächtnis " "
Allmacht	Telekinetische Energie
Allgegenwart	Telepathie
Unendliche Liebe	Natürliche Gefühle.

Somit ist Wahrheit der Wissenschaft und Religion identisch. So weit der Inhalt des Buches.

Wer ein Interesse daran hat, die Psychologie des Verf. kennen zu lernen, mag getrost das Buch zur Hand nehmen, er wird jedenfalls erleichtert aufatmen, wenn er sich durch die umständlichen Auseinandersetzungen und die endlosen Wiederholungen hindurchgelesen hat. Vergebens wird man nach dem suchen, was man der Vorrede zufolge zu finden glaubt. Es ist schlechterdings nicht einzusehen, was die christliche Lehre mit den Ausführungen des Verf. zu tun hat; was er nach seiner Methode zu beweisen sucht, ist wohl Theismus oder eine Art Pantheismus, aber kein Christentum. Seltsam mutet auch das Hineinziehen von spiritistischen Dingen an. Man mag dem Spiritismus noch so tolerant und vorurteilsfrei gegenüberstehen, dennoch wird man nach stärkeren Beweisen, als Hudson sie gibt, verlangen müssen, um glauben zu können, daß es möglich sei, Tische und andere schwere Gegenstände ohne physische Berührung emporzuheben. Das sind nur einzelne Monita, welche ich aus der Menge dessen, was zu beanstanden wäre, herausgreife. Anzuerkennen ist, daß die Übersetzung klar und flüssig geschrieben ist.

Hubert Schnitzer-Stettin.

Der Weg zur kulturellen Einigung oder kleiner Katechismus der Volkswohlfahrt. Dem deutschen Volke dargeboten von Eugen Wenz, Sekretär des Deutschen Wohlfahrtsbundes. Ebingen, 1908. Selbstverlag. 50 Pf.

Obwohl der Verfasser von sich sagt, daß er in „seinen psychologischen Studien über die Glücks- und Wohlfahrtsfrage zu einem gewissen Abschluß und Reife seines Urteils gekommen ist“, kann man doch in seinem Hefte nichts anderes finden als eine Fülle von Schlagworten religiöser, philosophischer, nationaler Art. Die Wohlfahrt des deutschen Volkes scheint mir in keinerlei Zusammenhang mit diesem Büchlein zu stehen. H. V.

Für die Redaktion verantwortlich Dr Johannes Bresler in Lublinitz (Oberschlesien).
Verlag von Carl Marhold Verlagsbuchhandlung in Halle a. S.
Heynemann'sche Buchdruckerei (Gebr. Wolff), Halle a. S.

Magnus, Rud., Dr. med., Redner des „Kosmos. Gesellschaft der Naturfreunde". **Vom Urtier zum Menschen.** Gemeinverständliche Darstellung des gegenwärtigen Standes der gesamten Entwicklungslehre. Mit einem Stammbaum der Tiere und zahlreichen Tafeln und Textillustrationen. Preis geheftet 2,— M., in Leinwand gebunden 3,— M.

—„— **Das Vererbungsproblem im Lichte der neuesten Forschungen.** Mit zahlreichen Illustrationen. Erscheint demnächst.

Mönkemöller, Oberarzt Dr., Hildesheim. **Geisteskrankheit und Geistesschwäche in Satire, Sprichwort und Humor.** Preis 6,— M.

Rosen, Katinka von. Über den moralischen Schwachsinn des Weibes. Mit einem Vorwort von Dr. P. J. Möbius, nebst einigen ausgewählten Kritiken und Briefen. 2. Auflage. 48 Seiten. Preis 1,— M.

Sanctis, Sante de, Prof. Dr., in Rom. **Die Mimik des Denkens.** Autoris. Übersetzung von Oberarzt Dr. Joh. Bresler. Mit 44 Abbildungen im Text. 181 Seiten. Preis 3 M.

Dies hübsche Buch wird Freunden psychologischer Betrachtung Anregung geben und Freude machen. Prof. Sommer.

Wir können das Studium dieses leicht und elegant geschriebenen Werkchens dem gebildeten Publikum wärmstens empfehlen. Danziger Zeitung.

—„— **Die Träume.** Autoris. Übersetzung von Dr. O. Schmidt nebst Einführung von Dr. P. J. Möbius. 256 Seiten. Preis 5 M.

Diesem auch für Laien, die sich für die Wissenschaft interessieren, höchst wertvollen Buche wünscht Dr. Möbius mit Recht eine große Anzahl von Lesern und Freunden. New-Yorker Staatszeitung.

Möge das Buch die freundliche Teilnahme finden, die es mit vollem Recht beanspruchen darf. Centralblatt für innere Medizin.

Schaefer, Oberarzt a. D. Dr., Hamburg. **Der moralische Schwachsinn.** Allgemeinverständlich dargestellt. Preis 3,— M.

„Eine für die Gebildeten aller Stände höchst lesenswerte Schrift, die in einem lebhaften Stil klar und unterhaltend zugleich geschrieben ist." Zeitschr. f. Schulgesundheitspflege. — „Eine Fundgrube an interessanten und belehrenden Details." Dr. Hellpach. — „Jeder, der seinem Volke wohl will, sollte es gründlich studieren." Arch. f. Kriminal-Anthropologie.

Wulffen, Erich, Staatsanwalt Dr., Dresden. **Kriminalpsychologie und Psychopathologie in Schillers Räubern.** Preis 1,20 M.

„Die Ausführungen, von einer fesselnden Darstellung getragen, bieten eine Fülle der interessantesten Momente." National-Zeitung. „Literarisch und psychologisch gleich interessant." Berl. Tageblatt.

Wulffen, Erich, Staatsanwalt Dr., Dresden. **Ibsens Nora vor dem Strafrichter und Psychiater.** Preis 1,20 M.

[illegible] Buchdruckerei, [illegible] Halle a. S.

Band II | Heft 8.

Zeitschrift für Religionspsychologie.

Grenzfragen der Theologie und Medizin.

Unter Mitwirkung

von

Theologischer Herausgeber
Prof. D. Dr. **Georg Runze**,
Groß-Lichterfelde b. Berlin.

Ärztlicher Herausgeber
Oberarzt Dr. **Joh. Bresler**,
Lublinitz (Schlesien).

Halle a. S.
Carl Marhold Verlagsbuchhandlung
1908.

Band II. Zeitschrift **Heft 8.**
für

Religionspsychologie.

Grenzfragen der Theologie und Medizin.

Unter Mitwirkung hervorragender Fachmänner:

Theologischer Herausgeber Prof. D. Dr. **Georg Runze**, Groß-Lichterfelde b. Berlin.

Ärztlicher Herausgeber Oberarzt Dr. **Joh. Bresler**, Lublinitz (Schlesien).

Verlag und Expedition: Carl Marhold Verlagsbuchhandlung in Halle a. S.

Erscheint monatlich in Stärke vnn 2—3 Bngen 8°. Preis prn Jahrgang 10 Mark. Zuschriften für die Redaktion sind zu richten an Oberarzt Dr. Bresler in Lublinitz (Schlesien) oder an Prnf. Runze, Grnßlichterfelde, Geibelstraße 6. Anfragen betreffend Inserate und Beilagen wolle man richten an die Verlagsbuchhandlung Carl Marhnld in Halle a. S.

Die 55. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands.

Von Dr. **F. Moerchen**, Oberarzt in Ahrweiler.

Es geschieht in voller Erkenntnis des Heiklen und Schwierigen in der uns damit erwachsenden Aufgabe, wenn wir versuchen, dem letzten Katholikentag eine religionspsychologische Betrachtung in dieser Zeitschrift zuteil werden zu lassen. Wenn auch die religionspsychologische Methode geeignet ist, über eine reine Beschreibung hinaus zu empirischen Werturteilen zu gelangen, so darf sie doch nie vergessen, daß nur die Erscheinung transzendenter Faktoren in der psychischen Wirklichkeit psychologisch von ihr bewertet werden darf. Nur nach biologischen, anthropologischen und naturwissenschaftlich-soziologischen Gesichtspnnkten darf diese psychologische Wertbeurteilung erfolgen. Ethische nnd kulturelle Gesichtspunkte müssen außer Acht bleiben, soweit sie die Anerkennung oder Ableugnung theologischer, kirchlicher, philosophischer Systeme zur Voraussetzung haben. Wenn einer solchen Methode, wie wir sie empfehlen und für diese Zeitschrift beibehalten wissen möchten, der Vorwurf gemacht wird, sie könne unmöglich religiöses Leben in seinen Tiefen erkennen und bewerten, so trifft uns das nicht, weil wir uns dieser Grenzen nnserer religionspsychologischen Methode selbst bewußt sind. Sie sind ihre Schwäche und Stärke zugleich. Ihre Schwäche, weil die Betrachtung des transzendenten Faktors als einer Erscheinung im psychischen Geschehen natürlich nicht seiner

wirklichen Eigenart und Bedentung gerecht werden kann (siehe die vorzügliche Arbeit von Stosch in Heft 5, Band II der Zeitschr.); ihre Stärke, weil die Erkennung und Einhaltung der Grenzen die religionspsychologische Arbeit nicht weniger fruchtbar, wohl aber unanfechtbar und unwiderleglich gestaltet gegenüber den nicht ausbleibenden Angriffen gewisser kirchlicher und theologischer Richtungen. Wir müssen, so schwer es oft sein mag, alle Tendenz in kirchlicher und konfessioneller Hinsicht zu vermeiden suchen. Unsere einzige Tendenz muß sein das Streben nach voraussetzungsloser Beschreibung und exakt psychologischer Beurteilung seelischen Geschehens, speziell seiner religiösen Eigenform. Insofern bedauere ich die Äußerung Mönkemöllers im letzten Abschnitt seiner Besprechung des Lourdes-Buches (ebenfalls in Heft 5), so sehr ich persönlich zur Zustimmung versncht wäre. Denn solche einem gewissen, wenn auch an sich noch so begreiflichen, Affekt entsprnngenen, immerhin tendenziösen Auslassungen lassen sich einer geschickten gegnerischen Kritik gegenüber nicht rechtfertigen; sie bringen vielmehr die Zeitschrift in Gefahr, mit einem Schein des Rechts als einer bestimmten kirchlichen oder konfessionellen Richtung dienend hingestellt zu werden.

Unsere religionspsychologische Arbeit verfolgt in erster Linie einen anfklärenden und damit bildenden Zweck, indem sie das Wissen um die der Religiosität von Individnnm und Gemeinschaft zugrunde liegenden seelischen Zustände zu bereichern und zu vertiefen sucht. In diesem Sinne betrachtet bietet auch der Düsseldorfer Katholikentag manches Interessante. Wenn wir den starken und umfassenden religiösen Wirkungen gerecht werden wollen, die von dieser frommen Massenversammlung ausgehen, so müssen wir es verstehen, uns einigermaßen in die seelische Verfassung ihrer Teilnehmer zu versetzen, die bei ihnen vorhandenen und unserer Beobachtung zugänglichen psychischen Wirklichkeiten: Gedanken, Gefühle und Willensvorgänge bei nns selbst hypothetisch nachzuerzeugen und die verschiedenen Seiten ihrer Abhängigkeit von ererbter seelischer Disposition, Tradition und Erziehnng, kirchlichem und politischem Milieu zu erkennen.

Wenn wir die Zusammensetzung der Versammlung überblicken, so erkennt man unschwer die Trennung in eine Masse und ihre Führer. Als letztere treten in den Vordergrund Geistliche, neben ihnen aber auch zahlreiche mittlere nnd hohe Beamte sowie Angehörige des feudalen Adels katholischer Konfession. Die Einleitung der Tagung mit Massengottesdienst, mit einem riesigen Festzug ungezählter Arbeitermassen, mit zahlreichen Hinweisen auf das einigende Band des Glaubens und des Gehorsams gegenüber dem Heiligen Vater, das alles

mußte bei einer in freudiger Erwartung sich befindenden, sich rein rezeptiv verhaltenden nnd ohne jede Absicht einer Kritik gekommenen Masse vorwiegend unkomplizierter Gemüter von vornherein eine Stimmung heiliger, frommer Begeisterung erwecken. Es wäre sicher falsch, es als ein Zeichen allgemeinen Tiefstandes der Intelligenz der Versammlung anzusehen, wenn dieselbe jeden Redner mit „besonderem Beifall“ überschüttete und das „Dieu le veut“ des Lourdes-Redners Pfarrer Neumann mit frenetischem Jubel begrüßte. Wer selbst in Versammlungen zugegen war, bei denen schon die bloße Tatsache des Zusammenseins vieler Gleichgesinnter erhebend und stimmungmachend wirkt, der wird sich erinnern, wie schnell einige emphatische Redewendungen zünden, wie die Masse in Bewegung gerät, und wie im Rausche der Begeisterung für die „Sache“, sei es eine religiöse, politische oder soziale, das kritische Denken selbst bei den dazu disponierten Teilnehmern untergeht oder wenigstens vorübergehend ausgeschaltet wird. So ist es psychologisch erklärlich, daß auch in der Düsseldorfer Versammlung eine kritische Auseinandersetzung über die dort behandelten Fragen nicht etwa nur von den zweifellos sehr geschickten Versammlungsleitern vermieden wurde, sondern einfach nicht möglich war. Solche Versammlungen sind keine wissenschaftlichen Kongresse, nnd man kann von ihnen keine objektiven Untersuchungen von Problemen erwarten. Von den Teilnehmern der Düsseldorfer Tagung, unter denen wissenschaftlich Gebildete jedenfalls auch nur eine kleine Minderheit bildeten, gilt das aber ganz besonders, denn hier sehen wir nicht mehr einzelne psychische Individuen, sondern nur eine Masse von Gläubigen, eine Schar „gehorsamer Kinder des Heiligen Vaters“. Mögen die Gelehrten des Katholizismus, die Theologen usw. auch sonst in Reden und Schriften wissenschaftliche Beweise für die Wahrheit von Dogmen und Glaubensregeln antreten, die Grundlagen der katholischen Kirchenlehre aus der Sphäre andächtigen Gefühlslebens und erbaulicher Kontemplation in das Gebiet des verstandesmäßigen Forschens erheben, hier bei dieser Versammlung konnte davon nicht die Rede sein. So bedeutet es einen Mangel an psychologischem Verständnis, von ihr solches erwarten zu wollen, wie wir es in der Presse vielfach ausgedrückt sahen. Vielmehr verstehen wir psychologisch die Befriedigung der Besucher, die sich dahin äußerte, einer innerlich erhebenden Andacht, einem Gottesdienst beigewohnt zu haben. Denn die Gedanken der gläubigen Versammlungsteilnehmer waren nicht mit logischen Spekulationen, sondern mit religiösen Bedürfnissen ihres an den Idealen katholischer Frömmigkeit erzogenen und gebildeten Gemüts beschäftigt. Das Gefühlsleben war gesteigert nnd konzentriert auf religiöse Bewußt-

seinsinhalte, die Willensvorgänge vereinigten sich in dem allen gemeinsamen Streben zu folgen, gehorsam zu sein. Äußerlich fand das einen gewiß auch dem Fernstehenden imponierenden Ausdruck in dem üblichen Niederknien der ganzen riesigen Masse zum demütigen Empfang des päpstlichen Segens. Es ist psychologisch leicht zu begreifen, daß in dieser Geschlossenheit, in dieser Einheitlichkeit des frommen Handelns Suggestionen liegen, welche geeignet sind, ein Gefühl von Macht in dem Einzelnen zu erzeugen. Es geht ihm wie dem Soldaten in der Schlacht. Auch der sonst laue und ängstliche wird mitgerissen und fühlt sich stark als ein Glied des Großen, Ganzen, wenn es gilt, den Kampf gegen den gemeinsamen Feind aufzunehmen. In Düsseldorf war es der Unglaube, das Freidenkertum, der Modernismus, gegen welche zum Kampf aufgerufen wurde, und zwar zu einem heiligen Kampf. Die Sache Unserer lieben Frau von Lourdes, das Dogma der jungfräulichen Geburt Mariä (Rede des Pfarrers Müller) usw. waren bei der allgemeinen Begeisterung leicht in den Bereich dieses Kampfes als heilige Güter der Kirche einzubeziehen.

Dies die allgemeine seelische Disposition der Versammlung, soweit sie sich psychologisch ergründen läßt. Die Wurzeln der spezifisch religiösen Kräfte, die dieser Versammlung unzweifelhaft innewohnten, liegen aber noch tiefer. Wir erkennen unschwer die Wirkung eines innerlichen metaphysischen Bedürfnisses der Masse in dem großartigen Zusammenstimmen von Hirt und Herde in dieser Tagung. Die alles erfassende Kritik unseres naturwissenschaftlichen Zeitalters greift immer von neuem auch die festen Türme der katholischen Glaubens- und Sittenlehre an. Lauter denn je ertönt der Ruf der irre werdenden Gemüter: Wo ist Wahrheit? Und bereitwillig gibt die Kirche Antwort auf diese bange Frage, und als eine Erlösung wird diese Antwort begrüßt: „Glaube nur und du wirst selig!“ Was du glauben sollst, das sagt dir klar und eindringlich der Heilige Vater, durch dessen Mund für den gläubigen Katholiken die göttliche Wahrheit unmittelbar sich offenbart. Die ganze Aussichtslosigkeit sogen. modernistischer Wissenschaft, soweit sie sich Wirkungen auf die fromme Masse der Gläubigen versprach, ist ersichtlich, wenn man sich dieses Verhältnis zwischen dem geistigen Oberhaupt der Kirche und seiner Gemeinde klar macht. Es spricht für die Tiefe des metaphysischen Bedürfnisses, für die Innerlichkeit der frommen Hingabe der deutschen Katholiken gegenüber denen anderer, gerade auch der romanischen Länder, daß dort das Papsttum seine wesentlichste Bedeutung verloren hat, nämlich die Verkünderin der göttlichen, offenbarten Wahrheit zu sein, während in Deutschland vermöge der übermächtigen Einflüsse geistiger Vererbung,

Erziehung und Bildung im katholisch-christlichen Geiste das Papsttum seine wesentlichste Stütze findet.

Vom religionspsychologischen Gesichtspunkt aus können wir in dieser Tatsache unmöglich eine Inferiorität der deutschen Katholiken erblicken, wenn anders wir in dem religiösen Bestandteil psychischer Wirklichkeit einen wesentlichen Faktor des allgemeinen seelischen Geschehens sehen. Ohne Zweifel spielen auch gewisse asketische Ideale in die freudige und bedingungslose Unterordnung der deutschen Katholiken unter die Autorität des Papstes mit hinein. Ich habe in einer früheren Arbeit (Die Psychologie der Heiligkeit, Heft 10, Band I dieser Zeitschr.) versucht, die psychologisch erkennbaren Werte eines bestimmten, sicher nicht unfruchtbaren asketischen Ideals aufzuzeigen. Hier stehen wir vor einer Seite desselben: der Fähigkeit einer unbedingten Unterwerfung unter eine religiöse Autorität unter Aufgabe jedes eigenen Denkens, Fühlens und Wollens und im Interesse einer gemeinsamen frommen Sache, eines heilig gehaltenen Prinzips. Das bedeutet die Bildung einer unüberwindlich erscheinenden Macht, die einerseits Großes schaffen, andrerseits entgegenstehenden Mächten die verderblichste Feindin werden kann. Es gehört ein unbedingtes Vertrauen zu der göttlichen, also absolut guten Leitung des diese Macht beherrschenden Prinzips dazu, um nicht etwas Unheimliches und Gefährliches in ihr zu sehen, wenn man der Erwägung Raum gibt, was rein menschliche Absichten mit dieser Gewalt über so viele Gemüter für Mißbrauch treiben könnten. Und wiederum, welches Glücksgefühl kann die freiwillige Unterwerfung unter diese als göttlich erkannte Autorität, die asketische Verzichtleistung auf jede eigene Entscheidung dem zweifelnden und suchenden Gemüt gewähren, wenn es Ruhe findet in der tröstlichen Versicherung: Wer glaubt, kann nicht irren und deshalb nicht durch Irrtum fehlen.

Es ist ein großartiges Bild, das sich dem unbefangenen Betrachter aufdrängt, wenn er eine solche Masse von Angehörigen tatsächlich aller Stände in einem Gedanken und für eine Sache brüderlich vereinigt sieht. Wenn man erwägt, welche Gegensätze sonst die in Düsseldorf einmütig zusammen tagenden Klassen von so verschiedenen Berufen, Herkunft und Bildungsgraden trennen, muß man auch hier etwas psychologisch Interessantes und Merkwürdiges erblicken. Wohl nur patriotische und religiöse Motive können das erreichen. Die letzteren standen gewiß in Düsseldorf im Vordergrund, aber es wäre ungerecht zu sagen, daß patriotische, nationale Regungen dort keinen Platz, keine Anrufung gefunden hätten. Die Begeisterung, die auch der Hinweis auf Vaterland und Herrscher fand, war keine gemachte, das hat auch

Schiele in der Christl. Welt vor kurzem betont. Aber, wie gesagt, das Leitmotiv bildete doch der Glaube, die Kirche, der Heilige Vater. Die Frage liegt nahe, wie sich diese Masse, die wir im Katholikentag im Namen der heiligen Religion versammelt sahen, zu ihren umjubelten Führern, den Geistlichen, indirekt dem Papste selbst, stellen würde, wenn in einem Konflikt zwischen letzterem und der weltlichen Gewalt das Wort: „Gebet Gott, was Gottes ist, dem Kaiser, was des Kaisers ist“, eine weniger einhellige Auslegung finden würde, als jetzt Staat und Kirche in herzlichem Einverständnis sie geben. Doch gehört die Beantwortung dieser Frage nicht hierher und dürfte auch kaum ein fruchtbares Ergebnis zeitigen, weil man zu viel mit unbekannten Faktoren rechnen müßte.

Die Düsseldorfer Tagung zeigt deutlich, wie stark der metaphysische Faktor im Gemütsleben der Masse wirksam ist. Dieselbe verlangt nach dem Transzendenten und zwar in unmittelbarer Weise. Sie kann nicht auf dem Wege verstandesmäßiger Spekulation zu ihm gelangen, sondern nur durch gläubige Annahme einer durch göttliche Autorität offenbarten Wahrheit. Daß diese Wahrheiten vielfach sehr konkret und sinnenfällig gestaltet werden, mag einer weiterentwickelten Religiosität innerlich entgegengesetzt sein, es entspricht aber den geistigen Bedürfnissen der Masse und hat auf sie sicher viel intensivere ethische Wirkungen (Antriebe und Hemmungen), als eine mehr vergeistigte Religiosität sie haben könnte. Diese Erkenntnis haben auch die Führer des katholischen Volkes, seine geistlichen und weltlichen Berater in religiösen Dingen. So verstehen wir psychologisch ganz wohl die innerlich wahre und sicher nicht geheuchelte Sorge der leitenden Persönlichkeiten auf dem Katholikentag gegenüber den beginnenden Einflüssen „modernistischer“ Lehren, weltlicher Philosophie und naturwissenschaftlicher Erkenntnis auf die Masse der Gläubigen, zunächst auf die gebildeteren Teile derselben. Wirklichkeitserkenntnis engt das Gebiet des Übersinnlichen ein, ohne allerdings es aufzuheben. Aber auch eine noch so bescheidene Einengung muß jenen Persönlichkeiten als eine Gefahr erscheinen, wenn sie konsequent bleiben wollen. Da heißt es: principiis obsta! Entwicklung kann und darf es in Religion und Kirche nicht geben. In diesem Punkte begegnen sich die orthodoxen Richtungen beider Konfessionen. Die Kampflinie ist eine andere als die konfessionelle, das wird immer deutlicher werden. Nicht katholisch und protestantisch bilden die Gegensätze, sondern Autoritätsglauben und Individualismus. Nicht ohne Berechtigung hält die christliche Orthodoxie in allen Lagern das Volk nicht für reif für einen religiösen und ethischen Individualismus. Deshalb verzichtet

sie nicht nur für sich auf die modernen Erkenntnisse, sondern sie bekämpft dieselben sogar als gefährlich für alle Teile ohne Rücksicht auf ihre Beweiskraft und ohne Scheidung zwischen feststehenden wissenschaftlichen Ergebnissen und schwankender Hypothese. Wer psychologisch tiefer sieht und imstande ist, das zu verstehen, wird nicht leicht die zweifellose Ungerechtigkeit begehen, allen jenen geistigen Führern der Orthodoxie, wie wir sie z. B. auf dem Katholikentag wirken sahen, blinden und beschränkten Haß gegen Wissenschaft und Kultur vorzuwerfen. Menschliche Schwächen finden sich gewiß auch hier, aber in erster Linie ist es eine durchaus edle, tiefinnerliche Sorge um das geistige Wohl des Volkes, für das sie sich verantwortlich fühlen, was jene Geistlichen und Laien bewegt. Trotzdem müssen wir gestehen, daß wir, von anderen Gesichtspunkten ausgehend, mit nicht geringerer Sorge sehen, wie sich die schon ungeheuere geistige Kluft zwischen den führenden Geistern der „voraussetzungslosen" Wissenschaft und ihrer Gefolgschaft einerseits, dem im orthodoxen Glauben und mittelalterlicher Kirchenlehre bewahrten Volk und seinen Beratern andrerseits, immer mehr erweitert. Jene schreiten mit ungeheurer Schnelligkeit in der Wirklichkeitserkenntnis fort, damit eine ganz neue Weltanschauung erzeugend; diese folgen nicht einmal, wenn auch noch so langsam, nein, sie beharren auf einer weit zurück liegenden Stufe. Hier scheinen uns die schwersten Konflikte der Zukunft zu liegen, und dieselben sind sicher nicht geringer, wenn die Masse, ihrer geistigen Entwicklung entsprechend, sich heute unzweifelhaft glücklich in ihrer Lage fühlt.

Wir sind in der Lage, durch zwei Dokumente aus jüngster Zeit zu beweisen, daß unsere Äußerungen über das Fehlen jeder Entwicklung im Katholizismus berechtigt sind. Es handelt sich um zwei Zeitungsausschnitte: der eine aus dem „Breslauer Generalanzeiger" vom 21. August 1908 betrifft die in jenen Tagen vom Papst genehmigte Verehrung der Christina von Stommeln, einer hysterischen und geisteskranken Nonne, deren ganzes Leben sich in einer ungesunden, unproduktiven und aller Früchte baren Askese erschöpfte, andrerseits aber dem krassesten Wunderglauben reichliches Material bot. Der andere Ausschnitt findet sich in kleinen katholischen Blättern vom 15. August 1908, dem Tage „Mariä Himmelfahrt". Wir geben diese beiden klassischen Beweisstücke am Schluß wortgetreu und unverkürzt wieder. Sie bilden eine Fundgrube für religionspsychologische Forschung und könnten allein für sich eine längere Besprechung vertragen. Gerade im Anschluß an den Katholikentag sind sie von Interesse. Denn sie illustrieren das bei dieser Tagung so oft gerühmte Beharrungsvermögen

der katholischen Weltanschauung, die seit Jahrhunderten keine Wandlung erfahren hat und auch in Zukunft keine durchmachen soll. Daneben kennzeichnen sie, besonders das zweite Schriftstück, in ungemein charakteristischer Weise die Tatsache, daß das Volk seinen uralten, heidnischen Wunderglauben an die Zauberkraft bestimmter Kräuter usw. auch nach der Annahme des Christentums im Wesen unverändert bewahrt hat und daß nur Namen und Begriffe sich dabei geändert haben. Die Kirche hat mit sicherlich nicht geringem psychologischen Verständnis für die geringe Wandelbarkeit der „Volksseele“ es verstanden, dem heidnischen Aberglauben das Gewand christlichen Glaubens wenigstens im Theologisch-Begrifflichen zu verleihen. Daß, psychologisch betrachtet, sich in diesen Beziehungen des Volksbewußtseins zum Übersinnlichen nichts, aber auch gar nichts geändert hat, geht aus der Fassung der beiden Abschnitte ohne weiteres hervor. Die Sehnsucht nach dem Wunderbaren ist heute ebenso stark wie jemals, ja vielleicht noch um so stärker, je nüchterner die „voraussetzungslose“ Wissenschaft die Beziehungen des Individuums zur Natur beleuchtet. Daß sich auch mit dem naturwissenschaftlich absurdesten Wunderglauben echte und ursprüngliche Frömmigkeit verbinden kann, steht ebenso fest.

Anhang I.
Christina von Stommeln.

In diesen Tagen ist dem Vernehmen nach beim erzbischöflichen Stuhl in Köln die Nachricht aus Rom eingetroffen, daß die besondere Verehrung der Christina von Stommeln für Jülich und die Erzdiözese Köln genehmigt worden ist. In „Wetzer und Weltes Kirchenlexikon“, 2. Auflage, das mit Approbation des Kapitel-Vikariats Freiburg herausgegeben ist, finden wir über die Christina von Stommeln folgende Nachrichten:

Christina wurde geboren um 1242 zu Stommeln, einem zwischen Köln und Neuß (drei bis vier Stunden nordwestlich von Köln) gelegenen Orte, und war die Tochter eines recht wohlhabenden Landmannes, Heinrich Bruso, der jedoch um 1272 durch Bürgschaftleistung gänzlich verarmte. Als sie elf Jahre alt war, erschien ihr nachts der Heiland in wunderbarem Glanze und verlangte von ihr das Gelübde der Treue; sie willigte ein und hatte von da an ein unüberwindliches Verlangen, nach Köln unter die Beghinen zu kommen. Nach zwei Jahren gelang es ihr, gegen den Willen der Eltern dieses Vorhaben auszuführen. In Köln hielt sie sich immer einsam, fastete, betete, betrachtete, kam häufig in Verzückung und wurde von den Schwestern für einen Sonderling gehalten. Nach zwei Jahren begannen für sie finstere Gesichte und Versuchungen; sie fühlte sich mit dämonischer Gewalt zum Selbstmord als einer von Gott gewollten Tat getrieben, verfiel in marternde religiöse Zweifel, hatte allerlei ekelhafte Visionen bei Trank und Speise und geriet in solche schreckhafte Zustände, daß sie wieder nach Stommeln zurückgeschickt wurde. Daheim aber setzten sich bei ihr alle die Schreckbilder und Ekstasen in erhöhtem Maße fort, und es war augenscheinlich, daß sie dabei völlig so litt und duldete, kämpfte und siegte, als wenn sie mit vollen Wirklichkeiten zu schaffen hätte. Dazu kam nun aber, wie umständlich erzählt wird, daß sie auch

äußerlich von dämonischer Gewalt zu leiden hatte. Man fand sie aus dem Bette vor die Haustüre geworfen, in eine Zisterne voll Schlamm geschleudert, mit Weidengeflecht an einen Baum gehängt, sah sie wie von unsichtbarer Hand an den Haaren im Zimmer hin- und hergerissen und hoch gegen die Zimmerdecke gestoßen und erblickte plötzlich frisch blutende Wunden an ihren Füßen und anderweitig. Wiederholt wurde sie im Zimmer mit Unrat und Steinen geworfen, so daß auch die Anwesenden, selbst Pater v. Dacien, davon getroffen wurden. Solche innere und äußere Qualen, untermischt mit ruhigen Zwischenzeiten und himmlischen Entzückungen, durchgekämpft für ihr eigenes Heil und für die Rettung armer Seelen, dauerten fort bis zu ihrem 46. Lebensjahre 1288, wo eine körperliche Krisis eintrat, indem eine solche Blutung mit ihr vorging, daß, wie es heißt, „täglich zwei Bettlaken wie in Blut getränkt waren". Dann hörten alle weiteren Anfechtungen auf, und sie lebte noch 24 Jahre. Am 6. November 1312 starb sie, 70 Jahre alt. Den Beghinen-Anzug behielt sie ihr ganzes Leben lang bei. Sie trug auch die Wundmale des Herrn; wann sie zuerst die Stigmata empfangen, ist nicht genau ermittelt. Sie wurde in Stommeln begraben, später (1342) zugleich mit dem Kanonikatstift durch Markgraf Wilhelm nach Nideggen in der Eifel übertragen und von da um 1583 durch Herzog Wilhelm nach Jülich in ein ihr errichtetes Denkmal gebracht. Hier befinden sich die Reliquien noch immer; am Schädel will man noch die Eindrücke der Dornenkrone erkannt haben. Obgleich sie noch nicht kanonisiert worden, hat sich doch ihre Verehrung bis jetzt in Stommeln erhalten. Die Stelle, wo sie dort begraben war, ist neben der Kirche durch ein umschließendes Gitter gezeichnet. Auch steht mitten im Orte ein uraltes Kreuz an der Stelle, wo ihr Haus gewesen sein soll. (Vgl. auch das Buch des Pfarrers Wollersheim: „Das Leben der ekstatischen und stigmatisierten Jungfrau Christina von Stommeln", Köln 1859.)

Anhang II.

Mariä Himmelfahrt ist in der abendländischen und morgenländischen Kirche unter den Marientagen das Hauptfest und wird am 15. August gefeiert. In den altchristlichen Kalendern wird das Fest auch Dormitio (Schlafen), Mors (Tod), Depositio (Beisetzung der heiligen Jungfrau) genannt; in der griechischen Liturgie trägt dasselbe den Namen „Ruhe der Gottesgebärerin und steten Jungfrau Maria". Diese Bezeichnungen weisen auf einen zweifachen Gegenstand des Festes hin: auf das selige Hinscheiden und die himmlische Verherrlichung Mariens. Der Unterschied zwischen Christi und Mariä Himmelfahrt wird schon durch die kirchliche Bezeichnung beider Feste angezeigt, indem nämlich jenes Ascensio (Auffahrt), dieses aber Assumptio (Aufnahme) genannt wird; denn Christus stieg durch eigne Macht in den Himmel auf, Maria aber wurde nach ihrer Wiedererweckung zum Leben durch eine besondere Gnade Gottes mit Seele und verklärtem Leibe in den Himmel aufgenommen. Mit Johannes von Damaskus stimmen die meisten Väter und Lehrer der Kirche in der Behauptung überein, daß Maria die Bitterkeit des Todes nicht gekostet habe, und daß ihr Leib der Verwesung nicht anheimgefallen sei. Die Kirche richtet am Feste Mariä Himmelfahrt unsern Blick vorzüglich auf die glorreiche Himmelskönigin hin und sucht uns die Kraft ihrer Fürbitte recht anschaulich zu machen durch die an diesem Tage übliche Kräuterweihe, weswegen dieses Fest an manchen Orten „Mariä Kräuterweihe" oder „Würzweihe" genannt wird. Einige Archäologen berichten über den Ursprung dieser Weihe folgendes: Die alten Deutschen legten gewissen Kräutern Zauberkraft bei, machten aus denselben Bündel (Krautwische, Würzwische) und bewahrten sie

an ihren Betten auf. Um diese abergläubische Sitte in einen besseren Brauch umzuwandeln, ließen die deutschen Bischöfe die gesammelten Kräuterbündel zur Ehre und unter Anrufung der allerseligsten Jungfrau Maria auf kirchliche Weise segnen, nicht um dieselben als unfehlbare Mittel gegen Zauberei oder Hexerei zu gebrauchen, sondern vielmehr, um den irrigen Begriff von der Zauberkraft dieser Kräuter dadurch zu tilgen und durch die kirchliche Segnung ihnen eine heiligende und heilende Kraft zu geben. So nahm das Volk die gesegneten Kräuter als etwas Heiliges aus der Hand der Kirche entgegen und gebrauchte sie zu seinem Heile. Sei dem, wie ihm wolle, das ist aus den kirchlichen Gebeten unzweifelhaft gewiß, daß durch diese Segnung wir zunächst auf den Schutz der allerheiligsten Jungfrau und die Macht ihrer Fürbitte hingewiesen werden, und das Vertrauen auf die glorreiche Himmelskönigin belebt und genährt werden soll. So ist also die Absicht der Kirche, durch diese Segnung den Festgedanken recht zu veranschaulichen und durch die von ihr gesegneten Kräuter die Festgnade in alle Lebensverhältnisse der Gläubigen hineinzutragen. Dabei ist aber nicht zu verkennen, daß die Kirche ebenso beabsichtigt, durch die gesegneten Kräuter und Blumen die Gläubigen auf die verschiedenen Tugenden der allerseligsten Jungfrau hinzuweisen und zu steter Nachfolge Mariens zu ermuntern.

Religion und Geschlechtsliebe.

Zur Methode der Bestimmung ihrer gegenseitigen Beziehungen.

Von **Georg Runze.**

Ein noch immer unerschöpftes Thema von hohem Interesse ist die innere Verwandtschaft zwischen der Frömmigkeit und der psychischen Liebe, zwischen Religion und Erotik, zwischen der ehrfürchtigen Hingabe an Gott und dem hingebenden Aufgehen in dem geliebten Wesen des anderen Geschlechts. Die in neuester Zeit, beispielsweise von Med.-R. Dr. Näcke, über diesen Gegenstand entwickelten Gedanken[1]) bieten viel Wahres und manches Neue, aber ein letztes Wort konnte schon deshalb nicht gesprochen werden, weil die Auffassungen und Definitionen von der Religion und von der Liebe so mannigfach sind, wie die selbständigen Denker, die dem Problem nachgesonnen haben; aber auch deshalb, weil im Wesen beider Objekte ein Mysterium liegt, das dem vollen Eindringen des Lichtes verständiger Reflexion sich verbirgt. „Spricht die Seele, so spricht — ach! schon die Seele nicht mehr." Das ins Wort der Wissenschaft gefaßte Geheimnis ist nicht mehr das, was zum sprachlich formenden Erkennen reizte. Mit allen anderen intimen Seeleninteressen kann man bis zu einem gewissen

[1]) Zeitschrift f. Religionspsychologie II, 1; vgl. den Aufsatz von Dr. Hammer, ebendaselbst, I, 8, sowie von H. Freimark, II, 7.

Grade experimentieren: in die Kunst- nnd Naturbetrachtung, in die patriotische Begeisterung, in die pädagogische Willensleitung, sogar in die charaktervolle Selbstbestimmung zum Guten und — last not least — in die impulsive Betätigung des forschenden Wahrheitstriebes, kann man theoretische Reflexionen, ästhetische, moralwissenschaftliche, erkenntnistheoretische Betrachtungen nnmittelbar einfließen lassen; hingegen das Gebet zn Gott und die aufrichtige, echte Liebe versagt dem vom Zauber der Wirklichkeit ergriffenen Gemüt den treuen momentanen Einblick — und die nachträgliche gedächtnismäßige Abspiegelung des beharrenden Stimmnngsbildes entbehrt dann der Farbe der Wirklichkeit, malt Grau in Grau und fälscht das Bild des Gewesenen, Individuellen, Momentanen nnwillkürlich durch die typischen Züge der alltäglichen Vorstellungsweise. So sehr auch diese konstanten Züge einer Charakter gewordenen Frömmigkeit und Liebe, namentlich die liebevolle und ehrfürchtige Gesinnung, teils als begleitendes Stimmungselement und gesteigertes Daseinsgefühl, teils als bewußte optimistische Idealisierung des Lebens und als Willensmaxime wohlwollenden Verhaltens und tätiger Hnmanität, zu dem Persönlichsten im Menschengemüt gehören und aus der jeweilig in ihm bereits Natur gewordenen Herrschaft der Ideale ihre Lebenskraft schöpfen, — sie repräsentieren nicht mehr jene aktuellen Höhepunkte des Daseins, das Erhabene, Heilige, was aller echten Erotik und aller spontanen Gottesverehrung eigen ist, sondern nnr einen Gesamtniederschlag der bezüglichen Erlebnisse, soweit diese dem regulären Hausgebrauch der prosaischen Gegenwart sich anzupassen vermochten.

Trotzdem kann umfassende Beobachtung und vergleichende Reflexion manche aufklärende Schlaglichter liefern, um wenigstens vor Trivialität und vor Einseitigkeit zu bewahren. Mehr als sonst aber haben wir hier anf die Grenzen des Vernnnfterkennens zn achten, schon deshalb, damit man nicht die Subjektivität des Erkennenden überschätze und dem Umfange möglicher Verständigung zu enge Schranken setze. Kants Methode verdanken wir die Mahnung, vor allem die Gesetze der Erfahrung zu ermitteln, ehe wir anf Beziehnngen zwischen dem erfahrenden Ich und dem gedachten Ansich reflektieren; die Frage: was müssen wir glauben? hat erst einen Sinn, wenn auf Grund einer Analyse der erfahrungsmäßig geübten Urteilsgewohnheiten und ihrer erkennbaren Elemente und Prinzipien die Frage beantwortet ist: was können wir wissen?[1]) Wenn wir nun bei unserer

[1]) Vgl. Ernst Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft, I, 1906, II, 1907, wo gerade diese Leistung Kants als seine größte Tat hervorgehoben wird.

Untersuchung und Urteilsbildung methodisch, d. h. umsichtig zusammenfassend und zugleich sachgemäß unterscheidend vorgehen wollen, so heißt das nicht, mit eigenen oder fremden Definitionen beginnen oder auch die mannigfaltigen, historisch gegebenen Definitionen ausgleichen, sondern es gilt vor allem das Interesse an dem Gegenstand durch die reizvollsten Gesichtspunkte so vielseitig anzuregen, daß der Gegenstand durch sich selbst möglichst klar, die Kluft zwischen Problemformulierung und Problemlösung möglichst klein wird und so die Finderfreude aus der Finderfreiheit naturgemäß hervorwächst. Wollten wir beginnen mit Definitionen der Liebe — Hingabe, Selbstmitteilung, Aufgehen im Nächsten, Erzeugung des Guten im Schönen, Verwirklichung des Vernünftigen, Idealisierung, Einigung der Gegensätze, freie Wahlanziehung, — oder mit Definitionen der Religion — Gottesfurcht, Gotteserkenntnis, Gottesgemeinschaft, Abhängigkeitsgefühl, Furcht in der Liebe, Ergebung, Rettung der sittlichen Existenz, Befreiung von Welt und Ich, Freude an Ewigkeitswerten, Unendlichkeitssehnen, Seligkeitswunsch, Frage nach dem Sinn des Lebens, Selbsteinordnung in die Tendenz des Universums, Bewußtsein des Zusammenhanges mit dem Ganzen, Zustimmung zur Weltschöpfung, Sammlung des Gemütes, Stille der Seele im Anschauen der Welt, „Setzung seiner selbst und der Welt mit sich selbst“, „Gefühl unseres Verhältnisses zur Totalität des Lebens und zu den Gesetzen des Universums“ —, und wenn wir diese und die vielen anderen Begriffsbestimmungen analysieren, vergleichen und ergänzen würden, was wäre damit gewonnen? In jedem begriffsschöpferischen Subjekt malt sich der Sachverhalt anders; jeder lebt in seiner Welt, und jedem gibt seine Welt die Handhaben, aus der schlechthin unendlichen Fülle der Tatsachen und aus der ebenso unendlichen Fülle der Anwendungen des Sprachgebrauchs das zu wählen, was seinem Erkenntniswillen entspricht. Dennoch ist eine Verständigung auch auf diesem Gebiet erreichbar, und zwar im Anschluß an die eigene Erfahrung und unter der Voraussetzung, daß jeder ungefähr weiß, was Religion und was Liebe ist. Aber auch bei solcher Begrenzung kann kein einzelnes Erlebnis als sicherer Ausgangspunkt fixiert werden, weil das Recht seiner Einordnung in die problematische Begriffskategorie zunächst selbst problematisch ist. Ein zielgewisser und erfolgreicher Anlauf wird also nicht an dem Punkte dieses oder jenes einzelnen Erlebnisses, geschweige seiner sprachlichen Benennung anheben, etwa in der optimistischen Erwartung, daß von jedem beliebigen Ausgangspunkt aus die „Selbstbewegung der Idee“ mit spielender Leichtigkeit in Kraft treten werde. Vielmehr muß das erlebende Subjekt immer möglichst an die Tota-

lität des Erlebten und des anderen Individuen Nacherlebten anknüpfen, und zwar derart, daß diese Summe der Erfahrungen möglichst unter den beherrschenden Gesichtspunkt einer auf sorgfältige, d. h. ebenso aufmerksame wie vielseitige Selbstschauung gegründeten und auf unbestechlich treue Selbstbeurteilung gerichteten Analyse der gesamten zentralen Seelenfunktionen mit allen ihren Lebensinteressen von allgemeinerer Art gestellt wird: namentlich des Gewissens, des Rechtsbewußtseins, der Begeisterung für das Schöne, der Liebe zum Wahren, der Achtung vor dem Persönlichen, des Bewußtseins der Freiheit, der Wertschätzung des Guten, — kurz des Wertgefühls und des Willens zum Werte. Denn daß innerhalb dieser, in sich freilich qualitativ und quantitativ unendlichen Werte auch das Religiöse und das Erotische irgendwie seine Stelle findet, das dürfen wir wiederum als unwidersprochen voraussetzen. Mag dann hernach jeder sein Endergebnis anders formulieren: was geschehen kann, ihm seine Urteilsbildung zu erleichtern, das ist die Eröffnung jenes Weges treuer Spiegelung des gesamten Bewußtseinsinhaltes, insonderheit auch des Bewußtseins vom eigenen — prometheisch-faustischen oder dionysisch-ekstatischen oder mystisch-romantischen — Unendlichkeitsstreben mit allen seinen Seltsamkeiten und Kontrasten, seinen Paradoxien und scheinbaren Ungereimtheiten, seiner Beseligung und seiner Verzweiflung. So allein wird an Stelle individualistischer Einseitigkeit und vager, wahlloser Häufung von zufälligen Erlebnistatsachen das Mittlere treten: eine treue Nachzeichnung des in seiner Vielseitigkeit doch einheitlichen Seelenlebens mit seiner Selbstbewegung durch seine naturgemäßen Entwickelungsphasen hindurch auf das Ziel seiner immanenten Bestimmung hin, — entsprechend der Begrenzung, welche einst Friedr. Harms, der erste Historiker der Psychologie, dieser Wissenschaft gegeben hat: Darstellung der notwendigen Entwickelungsstadien, die die Seele durchlaufen muß, um ihre Bestimmung zu erreichen.

Als das nächste Ziel jeder Wissenschaft sollte man ihre Methode, und zwar die nicht bloß umfassende, sondern ihrem Gegenstand vollkommen angemessene Methode ihres besonderen Betriebes anerkennen; und das erste Mittel, sie zu gewinnen, ist die Invention. Aber nicht in planlos und stillos bunter eklektischer Mannigfaltigkeit von Stoffsammlungen, wie sie bei unserem Thema in Hülle und Fülle sich darbieten. Nur in dem Maße, wie sie durch den Willen zur Wahrheit, durch verständig ordnende Aufmerksamkeit fixiert werden, bieten die Objekte der Invention Aussicht, sich wie von selbst zu systematischer Vollständigkeit zu gruppieren, wofern nur die Idee einer solchen stillschweigend unausgesetzt den Akt des Sammelns begleitet.

Ich finde nun, daß die Belegtatsachen, auf die man in unserem Problem zurückgreift, meistens unvollständig sind, weil die merkwürdigsten Erlebnisse nicht wiedergegeben, die wirksamsten Vorarbeiten nicht berücksichtigt werden. Dahin rechne ich vor allem die biblischen Parallelstellungen und Kombinationen der Gotteserkenntnis und der erotischen Liebe, wie sie sich in der christlichen Mystik, in neuerer Zeit besonders bei Jakob Boehme und Baader, fortsetzen, und andrerseits z. B. Schopenhauers „Metaphysik der Geschlechtsliebe“ in ihren Nachwirkungen, namentlich bei Ed. v. Hartmann, Nietzsche und Weininger. Schopenhauer selbst hat die Parallele deshalb nicht erschöpfend ausnutzen können, weil ihm der Eros nur Bejahung des Lebenswillens ist, während alles, was er zugunsten der Religion zu sagen hat, in der Linie der Verneinung liegt. Aber er erkennt richtig, daß Liebe und Mitleid innig vereint sind, und das Mitleid wurzelt ihm in der Erkenntnis des Einsseins mit dem Universum, somit in der metaphysischen Solidarität zwischen Ich und Welt, wie sie den Identitätsphilosophen von Nikolaus von Cues und Spinoza bis Schelling und Krause zugleich als religiöses Prinzip galt. Schopenhauer fehlte nur die eigene Erfahrung einer unegoistisch-idealen Liebe; darum hat er zu einer Theorie der Erotik die wertvollsten Bausteine, die vor ihm zusammengetragen worden, so wenig verwendet. Hätte Schopenhauer je wahrhaft geliebt, so hätte sich seine Philosophie vielleicht den tiefsten Verherrlichungen der Frömmigkeit angereiht, die sonst existierten, und ihr Gegenpol, Nietzsches Zarathustra, müßte im Vergleich zu ihr als ein Zerrbild erscheinen. Nietzsche hatte mehr Liebe und auch mehr religiöse Anlage, aber beides hat bei ihm zu sehr den Charakter der Schwäche, des Anlehnungsbedürfnisses, des Mittels zur Selbsterhaltung, und im Kontrast: des anempfundenen „Willens zur Macht“ angenommen, als daß es zu gesundem Ausdruck eines normalen Gemütslebens geführt hätte.

Ed. v. Hartmann hat den metaphysischen Charakter des Eros positiv gewertet und die Verwandtschaft der physiologischen Bildungstriebe mit den vernünftigen Gattungszwecken richtig durchschaut. Er hat das Überzeitliche im Eros und das Überzeitliche im religiösen Glauben begreiflich gemacht und kommt der richtigen Fassung des Problems nahe; aber sein Pessimismus legt sich wie ein Mehltau auf jeden fruchtbaren Ansatz zu einer Wertschätzung der Religion und zu einer tieferen Auffassung vom psychischen Liebesleben. Die lebhaftesten Eindrücke von dem inneren Zusammenhange zwischen Erotik und Religion empfängt man bei Lektüre Baaders und — mehr indirekt — aus Weiningers „Geschlecht und Charakter“, trotz seiner schiefen

Beurteilung des Wertes, der dem weiblichen Prinzip im Kontext des Weltganzen zukommt[1]). Aber man wird kaum einen originalen Denker oder Dichter finden, bei dem nicht irgendwelche Spuren ähnlicher Einsicht begegneten. Nach dem platonischen Sokrates erstreckt sich alles Philosophieren im Grunde auf das Problem der Erotik; wie Paulus nichts kennen will als die Liebe zum Gekreuzigten, wie ihm die Liebe, ob zu Gott oder Menschen, das Eine und alles ist, so ist dem Weisesten der Griechen die Liebe, die göttliche, das Eine und alles[2]). Wenn Herder das Wesen der Religion in der Liebe sieht[3]) und Schleiermacher das Mysterium der Religion vor allem durch das Mysterium der Liebe meint erläutern zu sollen — „schamhaft und zart wie ein jungfräulicher Kuß, heilig und fruchtbar wie eine bräutliche Umarmung" —, wenn Feuerbach den Weg von der Gottesverehrung zum psychischen Eros, Comte umgekehrt den Umschlag von diesem in den vergötternden Kultus als unvermitteltes Ereignis erlebten, wenn endlich W. James in den „Varieties of religious experience" p. 48 in der Religion eine „enthusiastische Hochzeitsstimmung" findet: so hat alles dies sein Vorbild in uralten Beziehungen. Das hebräische Wort für Erkennen ist zugleich Zeugen (ידע) und fromme Gotteserkenntnis ist zugleich Betätigung der Liebe. „Ich habe Lust an der Liebe, nicht am Opfer, am Erkennen Gottes, nicht am Brandopfer", sagt Hosea, dessen Versinnlichung des religiösen Verhältnisses durch das Bild des abtrünnigen Weibes und des trotzdem treuen Eheherrn (2, 16 ff.) für die spätere prophetisch-jüdische wie christliche Auffassung von Gott und Menschheit epochemachend geworden ist, bis schließlich, nachdem die Erläuterung des himmlischen Verhältnisses durch den irdischen ἔρως geläufig geworden war, die kausalen Glieder vertauscht werden und umgekehrt das irdische Verhältnis,

[1]) Befremdend ist auch die schroffe, wegwerfende Art, mit der er Wilhelm Bölsches „Liebesleben in der Natur" als Gipfel der Schamlosigkeit abtut, ein Urteil, das doch höchstens durch die Wirkung gerechtfertigt wird, die dieses Buch in manchen Lesern hervorrufen kann.

[2]) Im Symposion 177 E: Οὐδέν φημι ἄλλο ἐπίστασθαι ἢ τὰ ἐρωτικά. — Vgl. E. Koch, Die Rede des Sokrates in Platons Symposion und das Problem der Erotik, Progr. des Luisenstädt. Gymn. Berlin 1886. Die Vergleichung der platonischen Erotik mit den Eroici furori des Giordano Bruno, in dem Koch mit Brunnhofer germanische Abkunft wittert, ist in dem Programm sehr belehrend durchgeführt.

[3]) „Religion ist, was unser Herz zwingend anspricht, unserer Triebe sich bemächtigt, Gesinnung erweckt, unser innerstes Bewußtsein bindet." „Jede Form echter Menschenliebe, Vater- und Mutterliebe, Kindes- und Geschwisterliebe, Freundes- und Vaterlandsliebe ist die Himmelssonne unseres Geschlechts, ist Ursache und Wirkung der Religion zugleich."

die Innigkeit der ehelichen Liebe zwischen Mann und Weib, sowie der Menschenliebe überhaupt, durch das Mysterium der Gottesliebe erläutert wird, so daß die Ehe sogar zum Sakrament wurde. Ob der johanneische Ausdruck „Gott ist (die) Liebe“ auf hebräisch-alttestamentlichem Grunde erwachsen konnte, ob hier nicht griechische Redeweise von dem allgewaltigen Eros, dem Sieger im Streit, dem Urheber der Gestaltung des Chaos, dem Inbegriff des Guten und Schönen, dem in der Persönlichkeit (des Sokrates) Menschgewordenen, wie Alkibiades im Symposion solches behauptet, mit eingewirkt hat, mag zweifelhaft sein. In den synoptischen Reden Jesu findet sich kein Wort, das eine solche Charakteristik des persönlichen Wesens Gottes durch das Abstraktum Liebe als zwingende Konsequenz nahelegte[1]), eher schon in der rabbinischen Theologie, wo neben anderen Metonymien für Gott als persönliches Wesen auch der Name „das Erbarmen“ figuriert. Aber nicht bloß positiv wird die Gottesgemeinschaft als Liebesbund, die Vereinigung der Gemeinde mit Christo als Verbindung zwischen Braut und Bräutigam bezeichnet; auch negativ ist das eheliche Verhalten ein Bild des religiösen Verhältnisses. Abgötterei ist Ehebruch, darum heißt das ungöttliche Geschlecht das „ehebrecherische“. In ansgiebiger drastischer Anschaulichkeit führt Ezechiel diesen Vergleich durch. Lieblosigkeit (gegen Liebende) nennt E. v. Wildenbruch die „einzige Sünde“, in jenem Drama „Ein neues Gebot“, das Gregors VII. Lieblosigkeit in seinem Bestreben, das zur Trennung von legalen Priesterehen führte, schildert; hingegen ist die Kehrseite der Milde des Erlösers gegen die irrenden Magdalenen und Ehebrecherinnen eine um so größere Strenge gegen jede Beschönigung der untreuen Gesinnung, gegen jede juristische Abschwächung des sittlichen Prinzips der Heiligkeit des physisch-psychischen Treueverhältnisses. Was Gott zusammengefügt, das soll der Mensch nicht scheiden. Mann und Weib sind Ein Leib und Eine Seele; wer ein fremdes Weib ansiehet, ihrer zu begehren, der hat bereits einen Ehebruch begangen. Das asketisch klingende Wort von den Eunuchen um des Himmelreiches willen

---

[1]) Höchstens könnte man auf Lc. 12, 32, und das analoge *ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία* 2, 14 (diese Lesart halte ich aus dem von Nestle, Einf. in das Griech. A. T., erörterten Grunde für die bessere) hinweisen; das entsprechende hebräische Wort רצון entspricht aber mehr dem amor complacentiae als benevolentiae. Die *ἀγάπη τοῦ θεοῦ* Luc. 11, 42 ist Liebe zu Gott. Überdies fehlt das *εὐδόκησα* der Himmelsstimme in der Verklärungsszene bei Markus und Lukas. Aber den Ausdruck *υἱὸς ἀγαπητός* (Marc. 9, 7 = 12, 6), also die Liebe Gottes zum Sohne, mochte als Anknüpfungspunkt für die spätere Konzeption der Vorstellung „Gottes Wesen ist Liebe“ dienen.

(Matth. 19), zumal sein Sinn dunkel ist, tritt hinter den klaren Worten der Lebensbejahung sehr zurück. Nirgends hat Jesus so, wie Buddha, seinen Jüngern Ehelosigkeit empfohlen, geschweige zur Pflicht gemacht; wohl aber hat er gesagt, wer um des Himmelreichs willen ein Weib verliert, solle dafür mindestens gleichwertigen Ersatz erwarten dürfen. Hingegen fehlt es im Alten Testament neben dem Lobpreis kinderreicher Ehen nicht an scharfen Worten gegen die verführerische Macht des Weiblichen, als wäre die Hingabe des Mannes an das Weib schon an sich ein Abweg zur Ungeistigkeit; so — bei allem Respekt vor Kleinerts geistvoller Exegese — im Pred. Salom. 7, 26 ff. Die Evanatur, wie sie Borngräber in seinem „erotischen Mysterium" „Die ersten Menschen" neuerdings dramatisiert hat, findet in der Genesis eine grelle Beleuchtung durch die fast verbotenus gleiche Anwendung des Wortes von der erotischen Lust der Empfängnis auf das Weib und auf die Sünde: „Auf deinen Mann wird dein liebendes Verlangen gerichtet sein, aber Er soll als Herr über dich verfügen" (3, 16); „Bist du unfromm, so ruhet die Sünde wie eine lauernde Hündin vor deiner Bewußtseinsschwelle; auf dich ist ihr liebendes Verlangen gerichtet, du aber sollst als Herr über sie gebieten" (4, 7). Borngräber hat also nicht unrecht, wenn er Kains Tat mit dem Verführerischen des Weiblichen in Eva in Verbindung bringt: er ist eifersüchtig auf Abel, weil er bemerkt, daß die Mutter dem jüngeren Sohne die Schönheit ihres Leibes, die Sympathie ihrer Seele, die Glut ihrer Leidenschaft freiwillig entgegenbringt, um deren Gewährung er selber in vergeblicher Brunst gefleht hat.

Ähnliche Vorstellungen von Eva und Kain, von dem Zusammenhange zwischen Zeugung und Sündenfall, finden sich in den gnostischen und häretischen Gedankensystemen der altchristlichen Zeit.

Nach altmanichäischer Lehrweise ist Hawwa, das „schöne Weib", ein Erzeugnis des dämonischen Archonten, des bösen Urwesens, und eines der ihm beigesellten fünf weiblichen Unholde. Ebenso ist Kain nicht Adams, sondern eines Dämons Sohn. Mit ihm erzeugt Hawwa den Abel und verführt dann durch Zauberei auch den Adam, so daß sie dem Schâthil (Seth) das Leben gibt. Weil aber Adam und Schâthil relativ unschuldig sind, wird ihnen das Paradies geöffnet, während die Hawwa und den Kain die Schrecken der Hölle erwarten. Denn der Wille zur Zeugung ist die eigentliche Sünde, weil durch sie die Gefangenschaft der in die Körperwelt eingeschlossenen Lichtsubstanz immer von neuem verlängert wird. Diese erlösungsbedürftige und erlösungsfähige Lichtwesenheit identifizierten später die abendländischen Manichäer mit dem Jesus patibilis, dem leidensfähigen und zum Kreuzes-

tode verurteilten Sohn der irdischen Mutter, während nach ursprünglicher Ansicht der Messias, das erlösende Prinzip, nur scheinbar mit einem vom Weibe geborenen und der Vergänglichkeit geweihten materiellen Leibe umhüllt war.[1])

Mannigfach modifiziert kehrt diese Kombination zwischen dem Zeugungswillen und dem Ursprung und Wachstum der Sünde, sowie der Kontrast zwischen der sinnlichen Natur des Weibes und dem geistigen Ziel der Menschheit in der Gnosis aller Zeiten wieder; und aus einzelnen Stellen der biblischen Schriften alten und neuen Testaments konnte man ja auch manche Belege dafür beibringen. Aber nur selten ist die radikale Schlußfolgerung gewagt worden: wenn der Weibessame und der Schlangensame nach Gen. 3, 15 in unversöhnlicher Feindschaft stehen, die Concupiscentia des Weibes aber die eigentliche Sünde sei, dann müsse das Schlangenprinzip das göttliche, der Anwalt des Weibes hingegen ein dämonisch-böses, weltliches Urwesen gewesen sein. Der Ernst, mit dem diese ophitisch-manichäische Lehre trotzdem vertreten wurde, mag nur so erklärlich sein, daß dem Nachsinnen über die tiefsten Rätsel des Daseins der Eindruck von dem unvereinbaren Widerspruch zwischen Geschlechtsliebe und Religion so mächtig erschien, daß dawider selbst die Pietät gegen die traditionelle Gottesidee nicht aufkommen konnte und eine Lehre gewagt wurde, die jeden Verfechter der Tradition als Gotteslästerung anmuten mußte.

Wenn wir somit schon in den biblischen Gedankengängen reiche Beziehungen zwischen dem erotischen und dem religiösen Problem antreffen, so ist die Geschichte der philosophischen und der poetischen Literatur überreich an Belegen. Als Tolstois „Kreutzersonate“ in Deutschland bekannt wurde, erschien eine von einem praktischen Arzt verfaßte Monographie, die wohl zum ersten Mal die jetzt vielerörterte pathologische Seite dieser Beziehungen mit einer gewissen Vollständigkeit beleuchtete, wie ich sie in früherer Literatur nirgends angetroffen habe. Bis dahin hatte die Romantik, so sehr man über ihre trüben Vermengungsversuche auch allmählich hinausgeschritten war, doch im ganzen tonangebend gewirkt. Diese „romantische“ Auffassung von Religion und Liebe hatte vielen den Geschmack an dem Problem verdorben. Daß ein Mann wie Schleiermacher, dessen ethische Persönlichkeit ein Musterbild der Lauterkeit und sittlichen Idealität war, in der Zeit seines Verkehrs mit Friedrich Schlegel von jener ungesunden Vermischung des Erotischen mit dem Religiösen nicht ganz frei geblieben ist, mag auch auf gewissen Nachwirkungen des herrn-

[1]) Vgl. v. Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte, 1899, S. 286 f.

hutischen Einflusses in seiner Jugend bernhen; die Hymnologie der Brüderunität verrät in der erotischen Tändelei mit dem Gedanken der Seelenbrautschaft und des himmlischen Bräutigams eine ungesunde Neigung zur Verwischnng der Grenzen des Geistigen und Sinnlichen, einen Mangel an Respekt vor der Heiligkeit des religiösen Verhältnisses, der weit hinausgeht über den berechtigten Zweck, das unfaßliche Gebiet des Erhabenen durch die wirksamsten Bilder aus der Sphäre des natürlichen Lebens zu kennzeichnen. Allerdings, die Art, wie Schleiermacher in den „Vertrauten Briefen" in der wahrhaften Geschlechtsliebe eine vollkommene Ausgleichung des Geistigen und Sinnlichen angestrebt wissen will, bezeichnet einen epochemachenden Fortschritt in der ethischen Theorie von der Ehe, eine Kulturtat, die ihn an die Seite Goethes stellt nnd ihn als Vorkämpfer gewisser gegenwärtiger Anschaunngen zn würdigen nötigt. Aher eine andere Frage ist es, ob es ihm gelungen sei, das geistige Gefühl der Frömmigkeit genügend wider die Verwechslnng mit den lnsterregenden Affektionen zu sichern, die aus dem Zustande der zeitweiligen Harmonie zwischen den höheren und niederen Regungen des Seelenlebens, zwischen den intellektuellen, sittlichen, ästhetischen Lehensinhalten und den sinnlichen Empfindnngen sich ergeben. Bemüht war er jedenfalls, diese Abgrenzung zn vollziehen; aher seine Begründung des Gottesbewußtseins auf das Gefühl der Lust, des Sündenbewußtseins auf das Gefühl der Unlust birgt noch in seinem reifsten, systematischen Werk, der Glaubenslehre, einen Zunder gefährlicher Irrtümer. Die Religion liegt, mit ihrer Erhebnng des Individnellen ins Allgemeine, immer eine Stnfe höher als der ἔρως. Beide sind Höhepunkte des individuellen Empfindens, beide verbinden mit der abschließenden Intensität eine Richtnng auf die Totalität, beide wollen Seligkeit und Ewigkeit. Aher wenn der Liebende sagt: „Rose, Meer und Sonne sind ein Bild der Liebe mein, die mit ihrer Wonne schließt mein ganzes Leben ein" (Rückert im „Liebesfrühling"), so darf die Gott liebende Seele bekennen: „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde". Nnr gegnerischer Unverstand knüpfte an die urchristlichen Liebesmahle Verdächtigungen, die ihnen erotischen Charakter beilegten; ἀγάπη nnd ἔρως, obwohl durch φιλία vermittelt, sind wurzelhaft verschieden.

Auch in den gegenwärtigen Bestrebungen, die Psychologie der Religion historisch nnd kritisch in möglichst nahe Beziehungen zur Sexualpathologie zu hringen, heknndet sich teils eine Nachwirkung romantischer, teils ein Wiederaufleben hyperrealistischer Bestrebungen. Die Geschichte der Religionen strotzt von Erscheinnngen, die solch

Vorgehen zu rechtfertigen scheinen: von bizarren und grotesken Vermischungen und Durchsetzungen des religiösen Kultus, des religiösen Mythos, der priesterlichen Praxis und der überlieferten Volksanschauungen, ja selbst der dogmatischen Theorie — mit erotischen Elementen. Der Phallusdienst, die Buhlschaft der Götter oder Göttersöhne (Gen. 6) mit Menschentöchtern, die Tempelprostitution und das sakrale Kinädentum, die unzüchtigen Zauberriten zur Beförderung der vegetativen Fruchtbarkeit, wie sie in überraschend ähnlicher Form auf altgriechischen Bildwerken und in altmexikanischen Malereien begegnen, die Apotheose des Zeugungsvorganges, die auffallende Verwandtschaft der sexuellen und der religiösen Ekstase, weiterhin das jus primae noctis als priesterliches Vorrecht, die Vorgänge bei der Dionysosfeier und den Bacchanalien, die Nachwirkungen der alten Mylitta-, Isis-, Istarkulte in dem Entstehen und Anwachsen der mittelalterlich-christlichen Madonnenverehrung, die zahlreichen Beispiele von geschlechtlichen Ausschreitungen in christlichen Sekten, in denen altheidnische Gewohnheiten atavistisch wiederkehren, die sich anderer Orten, wo das Dogma hindernd im Wege stand, wenigstens in das breitere Strombette der literarisch arbeitenden Phantasie ergossen oder in den Gepflogenheiten des Beichtstuhles und der moraltheologischen Kasuistik ihre Rechnung suchten und fanden: wahrlich, man braucht in der Kirchengeschichte und Sittengeschichte nicht lange zu suchen, um eine erstaunliche Fülle von Belegen zu finden! Ist doch das eigentliche Faustproblem, das „Erkennen“ der Welt, in gewissem Sinne nichts anderes als „Religion und Liebe“. Und das, was diesem „Erkennen“ entgegensteht, der auf rein theoretischem Wege unwiderlegbare Irrtum, daß das Ansichsein der Dinge nicht begriffen, ja daß nicht einmal, ob es ein vom Ich unabhängiges Objektives gebe, erkannt werden könne, diese von W. Jerusalem auf Hypertrophie des Gehirns zurückgeführte Schrulle des subjektiven Idealismus, die schließlich im tollhäuslerischen Solipsismus gipfelt, wird am zweckmäßigsten und einleuchtendsten so ad absurdum geführt, daß man sie (glottoethisch) als sexuelle und religiöse Verfehlung, d. h. als intellektuelle Masturbation und als Gottlosigkeit charakterisiert: die ganze Welt, auch die Person deiner Mitmenschen, ist nur deine Empfindung? Dann ist die Lust des Erkennens geistige Selbstbefleckung, und außer deinem öden Ich gibt es kein Erkenntnisproblem!

Und doch wäre es verfehlt, aus alledem voreilige Schlüsse auf eine durchgängige „Erotogenese der Religion“ zu ziehen, wie dies H. Schroeder in der „Zeitschrift für Religionspsychologie“ (I, 11) tut, und wie es durch eine zahlreiche sexualpathologische Literatur nahe-

gelegt wird. Schon die Aufsätze von Dr. Hammer (I, 8) nnd von Dr. Näcke (II, 1) zeigen, daß die Ableitung der Religion aus Motiven des Sexuallebens nur eine begrenzte Geltung beanspruchen darf. Es kommt bei einer richtigen Abschätzung des Maßes, in dem das Geschlechtsleben auf die Entstehung und Entwicklung des religiösen Lebens eingewirkt hat, vor allem darauf an, das Krankhafte, Entartende, die Karrikatur zu unterscheiden von dem Gesunden, Normalen und Wahren, d. h. von dem Wesentlichen in der Religion. Dieses Wesentliche wird eben von dem einen so, von dem anderen anders bestimmt. Mancher sieht in der Religion selbst eine Abnormität, eine Rückständigkeit innerhalb des Kulturlebens: dann wären Erscheinungen, wie sie von gewissen gnostischen Richtungen, von den Nikolaiten, Ophiten, Karpokratianern erzählt werden, denen die laszive Hingebnng an die natürlichen Triebe als zweckmäßiges Mittel zu ihrer Überwindung galt, — oder Zustände, wie sie unter Jan Bockhold in Münster, unter Eva von Buttler und ihrer Seelengemeinde in der Grafschaft Wittgenstein, unter Elias Eller und seiner „Zionsmntter" in Elberfeld und Ronsdorf herrschten, adäquate Phänomene religiösen Verhaltens. Der eine findet in allen möglichen harmlosen Gebränchen Nachwirkungen oder Andeutungen von der Phallusapotheose, der andere kann selbst solchen Feierlichkeiten wie den Luperkalien nichts dergleichen abgewinnen. Leckys Sittengeschichte, Scherrs Kulturgeschichte, Julian Marcuses „Sexuelle Frage nnd das Christentnm"[1]) (ein Waffengang mit Fr. W. Försters Sexualethik und Sexualpädagogik) können sich nicht genug tun im Aufspüren sittlich kompromittierender Merkmale geschlechtlich infizierter Sakralien — und gerade innerhalb des Christentums; in Diels' „Sibyllinischen Blättern" hingegen, wo sich manch interessantes Material zu diesem Thema findet, wird anch nicht mit einem Worte auf eine derartige Beziehnng hingedeutet[2]). Der erste Satz aller Religionspsychologie sollte die erkenntnistheoretische Wahrheit sein, daß unsere eigene Psyche, wenn sie fremdem Seelenleben gerecht werden und in dem Labyrinth der mannigfachen Erscheinungen desselben sich zurechtfinden will, die Bescheidenheit zn üben hat, anzuerkennen, daß es ungemein schwer ist, die Anslese aus den unendlich vielen Tatsachen und die Wahl der Worte, in die wir unser Urteil über diese Tatsachen kleiden, so zu treffen, daß jede subjektive Stimmung, jede Abhängigkeit vom individnellen Geschmack dabei möglichst ohne Einfluß bleibt. Wenn ein

[1]) Leipzig (Klinkhardt), 1908.

[2]) Berlin, 1890. Über die Luperkalien als Sühneopfer, S. 53, 69f.

früherer katholischer Geistlicher, der später das ärztliche Studium ergriffen hat, unter der Devise „Los von Rom“ ein umfangreiches Buch mit schaudervollen Erlebnissen aus der Beichtpraxis schreibt, so ergibt sich aus den darin flimmernden Streiflichtern auf die sexualpathologischen Seiten der Religion nur, daß Mißbrauch des Heiligen möglich und nicht jeder für den seelsorgerischen Beruf geeignet ist[1]). Wenn der geniale Chinese Laotse im Taoteking sagt: „Der Talgeist ist unsterblich, er heißt das tiefe Weibliche; des tiefen Weiblichen Pforte, die ist Himmels und der Erde Mutter“, so kann das als obszöne Verflechtung religiöser und erotischer Motive verstanden werden; es kann aber auch anders verstanden werden. Wenn Richard Wagner in den Gestalten des Tannhäuser oder des Parsifal und der Kundry, — Borngräber in der Chawah, dem Kajin und Habel den verschiedenen Anteil des Männlichen und des Weiblichen an den Gefahren, die der Frömmigkeit aus dem Geschlechtsleben erwachsen, dramatisch darlegen, so kann daraus sehr Verschiedenes gefolgert werden. Woher weiß Schroeder und wie will er es begründen, daß „es ganz außer jedem vernünftigen Zweifel steht, daß sexuelle Verehrung die allererste Form uns bekannter Religionen gewesen sein muß?“ [2]) Angeblich, weil die sexuelle Ekstase noch heute in jedem Individuum die lebhaftesten Impulse auslöst. Aber selbst wenn das wahr wäre, wenn der Lebenstrieb der Selbsterhaltung und das Selbstgefühl und Ehrgefühl nicht ebenso mächtig wären, wie das sexuelle Empfinden mit seinen transports d'amour, so wäre doch mindestens denkbar, daß als heterogenes Gebiet neben jener autopathischen und dieser heteropathischen Natürlichkeit eine rein geistige Anlage vorauszusetzen wäre, deren zentrale Funktion eben auf den Namen Religion Anspruch erheben dürfte.

Wenn man das geheiligte Gebiet der Frömmigkeit mit wissenschaftlich arbeitender Forscherfreude betreten will, so sollte man des Wortes eingedenk sein: „Ziehe deine Schuhe aus, denn der Ort, darauf du stehst, ist heiliges Land“. Ist die Religion nicht das Höchste, so wäre es methodisch besser, sie als nicht vorhanden zu betrachten, das Wort selbst mit seinen sämtlichen Synonymen zu streichen und die bisher mit ihnen benannten Phänomene als Teilfunktionen des sonstigen Seelenlebens zu erklären, sei es als provisorische oder krankhafte, die zu verschwinden bestimmt sind, sei es als dauernde, die aber dann lediglich in die logischen, ethischen, methaphysischen, ästhetischen,

[1]) Joseph Leute, Das Sexualproblem und die katholische Kirche. Frankfurt a. M., 1908.

[2]) I, 11 der Zeitschrift f. Rel.-Psych., S. 447.

soziologischen Kategorien einzuordnen wären. Möglich ist das, obschon es kulturwidrig wirken würde. Will man hingegen die Kategorie der ἀγάπη, des Heiligen, Frommen, und ihr Korrelat, die Gottheit und das ewige Leben, beibehalten, so ist ihre Vermischung mit dem Erotischen als ihre größte Gefahr, die Abgrenzung beider als wichtige Pflicht, aber auch der Nachweis ihrer Verwandtschaft als reizvolles Problem zu achten.

Unterläßt man diese Abgrenzung, vielleicht nur aus sprachlichem Abusus oder in unzarter Allegorese, so schädigt man die gesunde Entwicklung auf beiden Gebieten. Eine geschmacklose und zugleich unfromme Hyperbel ist es, von „Anbetung" der Geliebten zu sprechen, geschweige mit A. Comte sie zu üben; eine irreführende Metapher, wenn in dem sonst sinnigen, auch auf Schulen memorierten Liede von J. H. Schröder „Eins ist not" die Seele zu Jesu sagt „Ob viel' auch umkehren zum größesten Haufen, so will ich dir dennoch in Liebe nachlaufen". Und wenn diese Wendung aus dem Hohenliede Salomonis (3, 3ff.) entlehnt ist, so trägt daran eine Hauptschuld die von rabbinischer[1]) wie von christlicher[2]) Seite geübte pseudoreligiöse Allegorese des als rein erotisches Hochzeitsmelodrama bezaubernd schönen Kleinods hebräischer Literatur. Gewiß fließt die schwüle Mischung keineswegs bloß aus der mißbräuchlichen Anwendung sprachlicher Metaphern, sondern auch aus unklarem Denken und ungeläutertem Empfinden, aber dessen Gegenteil, reines Empfinden und klares Denken, rankt sich an keinem anderen Spalier empor als an der Zucht gemessener Wortwahl und weiser Handhabung der Sprache.

Der Gipfel jener Geschmacklosigkeit in mißbräuchlicher Nomenklatur ist wohl die Titelwahl für jenes berüchtigte, schon 1884 in 22. Auflage erschienene englische Buch, das mit Aufwendung eines massenhaften medizinischen und historischen Apparates vom malthusianischen Standpunkt die freie „Liebe" und die Anwendung prophylaktischer Mittel zur Verhütung ihrer Folgen empfiehlt: „Die Grundzüge der Gesellschaftswissenschaft oder physische, geschlechtliche und natürliche Religion". Das Papier und die Schallwellen fortpflanzende

[1]) Die tränenfeuchten Augen der Braut sind die Schriftgelehrten, die voller Weisheit sind, wie die wasserreichen Teiche von Hesbon; die Gestalt, die sich gleich einem Palmbaum ausbreitet, sind die Priester, wenn sie die Hände ausbreiten, das Volk zu segnen, u. ä.

[2]) Nach katholischer Allegorese wird der einem elfenbeinernen Berge verglichene Busen auf die Jungfräulichkeit der Gottesmutter gedeutet; nach orthodox-evangelischer ist Sulamit die christliche Kirche und ihr Geliebter der himmlische Bräutigam.

Luft sind geduldig, aber wenn die Handhabung der Sprache zu dem Verdacht berechtigt, daß ein Wort wie Religion als Reizmittel für buchhändlerische Massenerfolge absichtlich einem ethisch bedenklichen, jedenfalls nichts weniger als religiösen Sujet gewidmet wird, so heißt das doch den Namen des Heiligen „unnützlich führen“. Und doch offenbart sich noch in solchem Verfahren nngewollt das Bekenntnis, daß die Religion das Höchste und Beste in der Welt ist. Da aber von dem Eros sehr wohl dasselbe behauptet werden kann, indem beide in ihrer Weise ein Erstes und Letztes, das A und das O alles individuellen und sozialen Lebens sind, so wird die Wechselbeziehung zwischen beiden so lange ihre Wahrheit behalten, wie die Menschheit bestehen wird. Und zwar gilt dies sowohl vom Wesen beider wie von ihrem Ursprung und ihrem Ziel, also ontologisch, genetisch und teleologisch. Es wird immer wahr sein, daß ὁσιότης und ἔρως verwandte Seelenstimmungen sind, daß unter den vielen Triebfedern und Gelegenheitsursachen frommer Erregungen die Erfahrungen des Liebeslebens einen hervorragenden Platz einnehmen, und daß das Ideal der Zukunft, der gottähnliche Übermensch und seine Beherrschung des zeitlichen Daseins durch überzeitlich-ewiges Leben, den tiefsten Sinn sowohl des Zeugungswillens wie der Jenseitshoffnung bedeutet; und es wird auch wahrscheinlich bleiben, daß unter den empirischen Anlässen, die zu positiven Vorstellungen vom Göttlichen führten, in der Urzeit des Menschengeschlechts neben der Selbsterhaltung, der Furcht, dem Traumleben und der Kausalitätsfrage, neben der sprachlichen Metapher und der personifizierenden Phantasie, neben dem Vergeltungsbedürfnis und der rügenden Gewissensstimme — auch das Unendlichkeitssehnen und das Streben nach Glück, Seligkeit und idealer Vollkommenheit wirksam gewesen ist: die Liebe als „Erzeugung des Guten im Schönen“ wird unbewußt schon auf niederster Stufe periodisch die mächtigste Triebkraft gewesen sein, ein unerschöpflicher Quell edlerer Empfindungen und Gedanken. Und so kann man wohl zugestehen, daß das beiderseitige Sehnsuchtsziel, die „lustbetonte Vereinigung mit einem ergänzenden Partner“, wie H. Freimark sich ausgedrückt hat[1]), nicht bloße Parallele ist, sondern daß die Liebe als Geschlechtsgemeinschaft und die Liebe als Gottesgemeinschaft irgendwie auf gemeinsame Wurzeln zurückzuführen sind.

Trotzdem ist es methodisch unzulässig, das erotische Gebiet, auch im weitesten Sinne, als sinnliche und als geistige Liebe, als Fortpflanzungsmittel und als Ausgangspunkt oder Zentralherd sozialer

[1]) Zeitschrift für Religionspsychologie II, 7, S. 251.

Triebe und Bestrebungen, als Familienfreude wie als Individualvollendung, als freie Funktion der Venus urania wie als unwiderstehlichen Naturzwang der Venus vulgivaga — mit dem Nimbus einer universellgenetischen Kategorie zu umkleiden, als ob ein der Menschenseele wesentliches Lebenselement, die Religion, allenthalben und zu allen Zeiten gerade aus ihm müßte — oder auch nur könnte — erwachsen sein. Religion, Recht, Staat, Kunst, Wissenschaft, Sitte und Moral sind zentrale Selbstbetätigungen des Menschen, die das Wesen seiner wahren geistigen Natur zum vernünftigen Ausdruck bringen und den gesamten Inhalt seines bestimmungsgemäßen höheren Daseins erschöpfen. Die Erotik hingegen ist keine jenen Selbstdarstellungen des Menschengeistes ebenbürtige Kategorie, sondern ein Durchgangsstadium in der individuellen Entwicklung und ein Mittel zur Erhaltung und Vervollkommnung der Gattung. Sie ist daher ein vielleicht wichtiges, aber doch nur vereinzeltes Anknüpfungsmittel für jene höheren Selbstbetätigungen. Die Entstehung der Rechts- und Staatenbildung ist eine unter allen Bedingungen sich durchsetzende Notwendigkeit, während die äußeren Anlässe so mannigfaltig sein können, wie die Zufälligkeit der Umstände und Erlebnisse überhaupt. Man kann den normalen Ursprung der Rechtsanschauungen und Rechtsverhältnisse an jedem Zusammenleben einer beliebigen Gruppe von Kindern beobachten; die Gelegenheitsursachen können hundertfach sein, die Kategorie des Rechts, seine Idee, seine vernünftige Notwendigkeit ist überall eine und dieselbe. Ebenso ist's mit der Religion. Lange bevor ein Schimmer von erotischen Gefühlen Platz greift, entstehen spontan im Kinde Empfindungen und Vorstellungen religiöser Art. Die Gelegenheitsursachen — auch wenn wir absehen von allen tradierten, erziehlichen Einwirkungen — sind so mannigfach, wie die jedesmaligen klimatischen und ökonomischen, die natürlichen und die sozialen Umstände es zulassen, wie Vererbung, Vorbild, Sprache und Volkstum es ermöglichen: die Religion selbst entsteht überall und immer irgendwie am Leitfaden irgendwelcher dieser Gelegenheitsursachen. Sowenig die Feuererzeugung allein oder die Ahnenverehrung allein die Wurzel religiöser Kultur gewesen ist, so wenig reicht das Sexualleben aus, um ihr Werden zu erklären. Die Erlebnisse der Liebe und des Todes, die Hochzeits- und Bestattungsgebräuche bilden nur einen beschränkten, wenn auch relativ umfassenden und intensiv wirksamen Teil der menschlichen Interessen; darum kann auch der „Seelenkult“ und die ihm entsprechende „niedere Mythologie“ animistischer oder polydämonistischer Art nicht die Gesamtheit der religiösen Mythen und Kulte, der sakralen Sprach- und Denkgewohnheiten erklären, vielmehr muß umgekehrt der Seelenkult

und Totenknlt aus der Religion erklärt werden, da sie das Konstante im Variabeln, das Gemeinschaftliche in der Mannigfaltigkeit der Riten und Mythen ist. Ein ebenso wirksames Motiv wie der Tod ist z. B. das Gewitter, aber Religion gibt es auch dort, wo keine Gewitter vorkommen, nnd wenn die Kombinationen zwischen beiden Vorstellungsweisen, dem Gewitterdämon nnd dem Totengespenst, weitverbreitet sind, die Blitze als der Fährlohn aufgefaßt werden, den die ins Jenseits wandernde Seele dem sie über das Totenwasser übersetzenden Fährmann zahlt, so ist das Vernünftige, Bleibende, Wahre darin das Religiöse, hingegen das Verzwickte, Willkürliche, Zufällige erklärt sich aus der Verkettung anßerreligiöser Mythenbildung mit jenem Religiösen. Wie Nietzsche in seiner „Genealogie der Moral" auf einer Seite über ein Dutzend möglicher Ableitungen des Strafrechts offeriert, die sämtlich richtig sind, obwohl die Idee der Strafe nur eine ist nnd das konstante übergeschichtliche Motiv bildet, und wie die gegenwärtige Idee des Zweikampfes trotz seiner überaus mannigfachen historischen Motivation mit ihren teilweise höchst bizarren nnd untereinander widerspruchsvollen Entwicklungsformen — als stellvertretende Abkürzung des kriegerischen Massenkampfes, als Ausdruck und Mittel zur Befriedigung der Streitlust, als tragisches Schauspiel, als festliches Kampfspiel (Tjost und Buhurt), als Gottesurteil, als Notwehr, als Kraftprobe und Probe der Tapferkeit, als Befriedigung der Eitelkeit, endlich als Versöhnungsmittel, Satisfaktion und Rehabilitation der Ehre —: wie also trotz dieser farbenreichen Metamorphose der geschichtlichen Motive ein übergeschichtliches Motiv, die Idee des Duells an sich, irgendwie immer existiert hat und nie verschwinden wird, solange fremde Rechtsprechung und Ehrenschlichtung dem höchsten Gnt des persönlichen Daseins, dem Ehrgefühl, nicht immer genng tun kann, sondern oft unvollkommen bleibt: so mag nnter den vielen einfachen oder verwickelteren empirischen Triebfedern religiösen Lebens und Denkens auch die „erotogenetische" Ursächlichkeit einen hervorragenden Platz beanspruchen, — die metempirische Idee der Religion wird gleichwohl stets höher zu bewerten sein. Und sie wird diesen Anspruch mit noch größerer Zuversichtlichkeit hegen dürfen als das Recht nnd die Ehre: denn mehr als von diesen gilt es von der frommen Ehrfurcht (im Sinne Goethes), daß sie mit dem Wesen des Menschen dasselbe ist. Gerechtigkeit, Ehrgefühl, freie Aufschließung der Seele zur dankbaren Aufnahme des Inbegriffs „aller guten und vollkommenen Gaben" — bilden das Wesen des Menschen, sofern er sich als Persönlichkeit weiß und daher über die Interessen der Zeitlichkeit in eine übergeschichtliche, ideale, zeitüberspannende Schätzung des Wertes der Dinge, des

Sinnes der Welt sich erhebt. Als Mittel dazu kann dem Einzelnen auch die erotische Ekstase, der Fernblick in eine unendliche Nachkommenschaftsreihe, die Freude an dem schönen Leibe und der schönen Seele der Geliebten dienen, so gut wie die Freude an Tanz, Schmans und Gelage, der Blutschauer beim Anblick des Tieropfers und des Kampfspiels, die Dankbarkeit gegen die Früchte spendende Geberin, die Natur, die Erlebnisse des Traums, des Rausches, des Echos, das Bewußtsein von den Schranken des Könnens, die Erfahrungen von der Regelmäßigkeit des Gestirnlaufes und von der Unregelmäßigkeit der Witterung, endlich die Hoffnungen und Befürchtungen, welche bei Anwendung von Zauberriten an deren Wirksamkeit oder Unwirksamkeit sich knüpften. Aber so wenig wie die Zauberei an sich religiös, eher anfangs das Gegenteil war, so wenig ist die sinnliche Liebe an sich ein religiöses Motiv. Wohl aber, wie dort (beim Zaubern) Hoffnung und Furcht, Wunsch und Enttäuschung zur Religion führte, so hier (im ἔρως) Lust und Unlust, Entzücken und Trauer. Solche Affekte, als wirkliche psychologische Elemente, d. h. letzte, nicht weiter analysierbare, regelmäßige Gefühlserlebnisse (genauer — mit Avenarius zu reden — die „Gefühlsbetonung" oder der „Charakter" an den psychischen „Elementen" d. h. Empfindungsinhalten) sind die relativ faßlichsten realen Entstehungsursachen der Religion, die ihrerseits dann, wenn sie aus diesen und den sonstigen psychologisch zu ermittelnden Originalursachen[1]) zur Wirklichkeit geworden ist, auf das ganze geteilte Leben und so auch auf das Liebesleben zurückwirken muß. Daß somit die Gestaltung der erotischen Lebenssphäre weit mehr durch die Religion modifiziert, als diese durch jene grundlegend bestimmt wird, dürfte klar sein; auch kann man es schon aus dem Fortschritt ersehen, den die geläuterten Religionen, namentlich Mosaismus, Buddhismus und Christentum, in der Beherrschung der sexuellen Triebe durch die Macht des frommen Glaubens erzielt oder doch mit Bewußtsein erstrebt haben. Und eine sehr merkwürdige Bestätigung dieser These finde ich in der neuesten Literatur. Die engste Beziehung oder vielmehr Kontamination und unnatürliche Verquickung zwischen Religion und Erotik verraten die berüchtigten moraltheologischen Werke katholischer Kasuisten, Liguori, Busenbaum und aller jener, die von Hoensbroech, R. Graßmann, Wahrmund, Joseph Leute neuerdings mit Recht an den

[1]) Eine vollständige genetische und systematische Darlegung dieser Ursachen habe ich seit 1884 mehrfach zu geben versucht, am ausführlichsten in der „Psychologie des Unsterblichkeitsglaubens und der Unsterblichkeitsleugnung" (Studien zur vergleichenden Religionswissenschaft, II, 1894).

Pranger gestellt worden sind. Daß die katholische Laienwelt sich die pastoraltheologische Unmoral dauernd bieten läßt, daß das Gefüge der Kirche unter solcher „schimpflichen Sachkenntnis" mancher ihrer hochangesehenen zölibateren Vertreter nicht längst brüchig geworden ist, bleibt ein psychologisches Rätsel für sich. Aber selbst solche Autoren, denen die Unnatur in Verquickung von Heiligem und Gemeinem, die Schamlosigkeit in der Art der Aufdeckung zartester Mysterien voll zum Bewußtsein gekommen ist, wie der Pseudonymus „Helius Romanus" in seinem Modernistenroman[1]) oder der erwähnte Verfasser des Buches „Sexualproblem und katholische Kirche": — sie verraten, und zwar mit annäherndem Bewußtsein ihrer indeleblen Verdorbenheit, daß sie das „Brandmal" des Zwangszölibats und seiner Vergiftung der Phantasie sowohl im Erotischen wie im Religiösen niemals ganz los werden. Der charakter indelebilis verfolgt seine Träger bis in die krampfhaftesten Versuche des „Los von Rom" hinein; sie werden Rom nicht los, der Eid läßt sich nicht lösen. Aber die Sehnsucht nach wahrer Religion und nach reiner Erotik ist in ihnen lebendig geworden, und in dem Maße, wie sie der früheren Unnatur entwachsen, bekunden sie eine relative Loslösung des Erotisch-Weltlichen vom Religiösen. Die einen so, daß sie über den Protestantismus hinaus nach einer extrem-freidenkerischen Religion trachten, so daß aus ihrer Sphäre nicht bloß die auf das erotische Gebiet sich erstreckenden Lebensfunktionen ausgeschlossen, sondern auch manche andere ihrer natürlichen Bestimmnng wiedergegeben werden; die anderen so, daß sie in dem Eros selbst einen Ersatz für die alte Religion zu finden nnd mit dem Wachstum der einen Sphäre das Schwinden der anderen erwarten zu müssen meinen. Helins Romanus, der frühere „katholische Priester" (?), der sein Buch seinen Berliner Lehrern — Pfleiderer, Paulsen, Harnack — widmet, preist neben der befreienden Wirkung, die er diesen verdanke, die erlösende Macht der Liebe seines Gretchen, das ihm, dem Fausto, nur die eine Frage noch beantworten soll: „Nun sag', wie hast du's mit der Religion?" Worauf sie erwidert: „Wenn du die Harmonie deiner Seele finden willst, hör' auf, dich mit religiösen Dingen zu befassen." (S. 143.)

Jedenfalls — dort wie hier — ein relativer Gegensatz zwischen dem erotischen Motive und dem religiösen Wesen.

---

[1]) Ein Modernisten-Zeitroman, Berlin-Leipzig (Curt Wiegand), 1908. Manche Züge in der mehr sensationellen und modornen als modernistischen Darstellung haben mir doch Zweifel erweckt, ob der Autor wirklich ordinierter Priester gewesen ist, wenn er sich auch mit den theologischen Problemstellungen und den Angelegenheiten der katholischen Kirche wohl vertraut zeigt.

Wo nun diese unheilbare, wenn auch als Unnatur empfundene, Verknotung und Verfilzung einer forcierten Frömmigkeit mit dem zur Exstirpation verurteilten Sexualtriebe keine Stätte hat, wo gesunde, normale Verhältnisse walten, da schwindet auch der letzte Rest des Scheins, als ob der Religion an sich irgendwelche notwendigen Beziehungen zur Sexualsphäre zukämen. Dies beweist u. a. das ausgezeichnete Buch von E. Wulffen, „Psychologie des Verbrechers", das vor kurzem im Buchhandel erschienen ist und bereits ehrendste Anerkennung gefunden hat.[1]) Mit umfassender medizinischer, kulturgeschichtlicher und kriminalrechtlicher Sachkenntnis verbindet der Autor ein unausgesetztes Bemühen, mit psychologischer Schärfe und Klarheit in die Tiefen der Verbrecherseele hineinzuleuchten; er fügt dabei den aus fachkundigen Darstellungen wie von Lombroso, v. Krafft-Ebing, Moll, Bloch u. a bekannten Tatsachen noch vieles namentlich aus der neuesten Verbrechergeschichte hinzu und rechnet mit dessen Wiedergabe manchmal auf recht starke Nerven des Lesers. Daß die geschlechtlichen Vergehungen, Sadismus, Masochismus, homosexuelle Exzesse u. dergl. dabei eine Rolle spielen, ist selbstverständlich. Aber durchweg empfängt man den Eindruck: mit Religion hat dies alles so gut wie gar nichts zu tun. Oft sind die typischen Sexualverbrecher annähernd religionslos, manchmal verraten sie abnorme Züge von Bigotterie, zuweilen erscheinen sie in ihrer Gottesanschauung, in dem Glauben an die Gerechtigkeit und Weisheit der Vorsehung, ganz normal[2]). Aber das alles geht einfach parallel, ohne Zusammenhang, neben den erotischen Exzessen her, wohingegen bei anderen Typen, z. B. bei Raubmördern, sich positiv oder negativ gewisse Regelmäßigkeiten in der Solidarität zwischen Tun und Denken eher nachweisen lassen. Andrerseits aber mißt Wulffen auf Grund eingehender Sachkenntnis dem heilenden, bessernden, umwandelnden Einfluß der Religion auf die Verbrecherseele keine geringe Bedeutung bei. Er sagt zwar, die Religiosität sei meist keine hervorstechende Eigenschaft der Kriminellen, viele Gefangene reagieren auf den Geistlichen überhaupt nicht und lehnen, soweit sie überhaupt Religion haben, die Vermittelung der Kirche ab. Es gelte aber auch von den Geistlichen das Wort, daß „wenige auserlesen" seien und sich auf ihr schwieriges Amt wirklich verstehen.

[1]) 1908 (Langenscheidt), II Bände, 448 (nebst XXVII) und 546 Seiten; vergl. auch den Aufsatz von E. Kleemann „Religion und Verbrechen" in I, 12 der Zeitschrift f. Rel.-Psychol., der geeignet ist, den hier dargelegten Sachverhalt einleuchtend zu bestätigen.

[2]) Kleemann, als Anstaltsgeistlicher, fand, daß Sittlichkeitsverbrecher überwiegend als „religiös", wenngleich meist pathologisch-religiös, zu bezeichnen seien.

Dann fährt er fort: „Im übrigen müssen alle Wirknngen verwertet werden, welche der Gottesdienst im Laufe des Kirchenjahres mit sich bringt. Für viele Gefangene wird er den einzigen Anlaß zu einem höheren geistigen Leben bieten. Die Festtage des Kirchenjahres gehen ihnen Anhaltspunkte für ihre innere Entwicklung. Es ist psychologisch und ethisch falsch, den Zuchthaussträflingen den Anblick eines brennenden Christbaums in der Kirche zu versagen, weil sie bei ihm ihr Unglück nur noch tiefer fühlen oder seiner nicht wert seien. Vom brennenden Christbaum im Zuchthause strahlt doch eine geheimnisvolle ethische Wirkung aus. Auf die Empfindungen, welche sie wachruft, darf der Erzieher im Strafhause nicht verzichten. Solche Wehmut und solche Erschütterungen sind oft für ein Innenleben entscheidend.... Es soll ein Tag und eine Stunde sein, wo der Gefangene sich in eine andere Welt zu träumen vermag." „Der übliche Religionsunterricht nud die zur Heranbildung des Gefangenenchors veranstalteten Gesangsstunden sind direkte Erziehungsmittel im Strafhause. Der gemeinsame Gesang gibt der Seele eine wunderbare Befreiung." [1])

Damit ist für die Beziehnng der Religion zur Kriminalität und mittelbar zu den Verirrungen auf sexuellem Gebiet das Richtige gesagt. Sie bedeutet gerade auch für die Heiligung und Läuterung des erotischen Triebes sehr viel; dagegen hat dieser für die Entwickelung der positiven Frömmigkeit viel weniger zu besagen, als er zur Erklärung der religiösen Verirrungen oftmals den Schlüssel gibt.

Gleichwohl soll auch das positive Moment nicht geleugnet werden. Und so mögen aus den Darstellungen der beiden Denker, die diesem Probleme wohl das tiefstgreifende Nachdenken gewidmet haben, Franz v. Baader und Otto Weininger, zumal sie manchem Leser weniger zugänglich sein werden als Schopenhauer, Hartmann und Nietzsche, einige Stellen angeführt werden; aus Baader für die positive Beziehung des erotischen Mysteriums zur Religion, aus Weininger für die Gegensätzlichkeit zwischen beiden.

Baader sagt: „Platons Behauptung, daß die Liebe den Menschen göttlich mache, ist ein Grundgesetz geistigen Lebens." „Da Gott die Liebe ist, so sind die liebenden Geschöpfe gleichsam nur die sichtbaren Diener, Priester und Agenten eines höheren Eros, der unsichtbar mitten nnter ihnen sich kundgibt, so wie sie sich in seinem Namen versammeln. Mit Recht könnte man sagen, daß die Liebenden weniger sich wechselseitig selbst lieben, als vielmehr, daß ein höheres Wesen sich in und durch sie selbst liebt, welches sich nur darum

[1]) E. Wulffen, Psychologie des Verbrechers, II, S. 503—505.

gleichsam in den einzelnen Liebenden zerlegt und trennt, um so sich selbst berühren, finden und empfinden zu können“, wodurch die Liebenden selber „in eine freiere, gleichsam himmlische Existenz erhoben werden“. „Religion und Liebe, unter sich enge verwandt, sind die höchsten Gaben des Lebens, welche bei einem vernünftigen Gebrauch das Glück desselben, bei unvernünftigem Mißbrauch dessen Unglück sowohl dem Individuum als der Gesellschaft bringen“... „Durch die Liebe ergänzen sich Mann und Weib, wenigstens im Innern, jedes zur Androgyne, indem z. B. das Weib dem Manne zum Lieben, der Mann dem Weibe zum Bewundern hilft. So daß also das Geheimnis wie das Sakrament der wahrhaften Liebe in dem solidären Bunde der zwei Liebenden besteht, sich einander, jedes in sich, zur Wiederherstellung der Androgyne als der reinen und ganzen Menschheit, welche weder Mann noch Weib, d. h. nichts Halbes ist, behilflich zu sein.“ [1])

Baader hat auch den von Lichtenberg aphoristisch hingeworfenen Gedanken, das Erste sei nicht das aktive Cogito, sondern das passive Erlebnis „Es denkt in mir“ — mit dem religiösen Problem verknüpft: „Ich werde gedacht, darum denke ich, und darum bin ich“, und hat dieses religiöse „Erkanntsein“, entsprechend dem Doppelsinn jenes hebräischen ידע, mit dem erotischen Motiv kombiniert im Sinne des Neuen Testaments: „Wer Gott liebt, der ist von ihm erkannt“; „Einst werde ich erkennen, gleich wie ich erkannt bin“; „Er hat uns gezeugt durch das Wort der Wahrheit“. Die erotische Liebe ist ihm ein Gegenbild der Gottesliebe, ihr Produkt, und Schlüssel ihres Verständnisses, aber zugleich ihr Gegensatz; denn das Ziel muß eine Aufhebung der geschlechtlichen Polarität zur gottähnlichen Androgyneität sein.

Diesen selben Gedanken hat nun, von ganz anderem Standpunkte ausgehend und unter schärfster Entgegensetzung der erotischen Idealität

[1]) Vergl. Franz Hoffmann, Lichtstrahlen aus Baaders Werken, 1868, S. 261 ff., 355 ff. Zu dem Gedanken der Androgyneität vergl. Mignons Worte im Wilhelm Meister: „Und jene himmlischen Gestalten, sie fragen nicht nach Mann und Weib, und keine Kleider, keine Falten umgeben den verklärten Leib.“ — Ferner Novalis, II, S. 232 ff. (1837), wo sich neben äußerst treffenden Erörterungen über Religion und Liebe auch manche cum grano salis zu verstehende Paradoxien finden: „Gottesfurcht umfaßt alle Empfindungen und Neigungen“; „Machen wir die Geliebte zu solchem Gott, so ist dies angewandte Religion“; „Gott ist das Ziel der Natur, mit dem sie einst harmonieren soll“; „Sollen wir Gott lieben, so muß er hilfsbedürftig sein“; „Die christliche Religion ist die Religion der Wollust. Die Sünde ist der größte Reiz für die Liebe der Gottheit“; „Hat man Gott im Herzen, so ist nur Eine große erhebende Empfindung in der Seele... Im Tode ist die Liebe am süßesten; für den Lebenden ist der Tod eine Brautnacht, ein Geheimnis süßer Mysterien“.

gegen die sinnlich begehrende Liebe, Otto Weininger neuerdings wieder aufgenommen[1]). Der Eros ist ihm ein geistiges, aber pathologisches Motiv. die illusionäre Selbstprojizierung der die eigene Unvollkommenheit ergänzenden Sehnsucht nach Idealität in das vermeintlich vollkommenere Wesen des anderen Geschlechts, als Mittel zur Selbsterlösung. Wie Psyche am Throne der Venus, so stirbt der Eros bei der leisesten Anspielung auf den animalischen Naturzweck der Gattungsfortpflanzung; denn die Verneinung der zeitlichen Schranke wird nicht durch Mehrung der individuellen Träger erreicht. sondern nur durch Entfachung des göttlichen Funkens, durch Entfesselung der gebundenen Anlage aus der Knechtschaft der Triebe zur freien Persönlichkeit. Diese Erlösung kann aber nur auf dem Wege der Wahrheit geschehen; der Eros beruht auf Illusion. Darum steht auch die Erotik, obwohl sie das konträre Gegenteil der animalischen Sexualität, zur Religion und zum Ethos in nicht weniger entschiedenem Gegensatz wie der niedere Geschlechtstrieb selbst, der Wille zur Vater- und Mutterschaft durch sinnliche Lust. Die wirksamsten Förderer jenes Zweckes sind die großen Religionsstifter, vor allem Jesus, gewesen; daher in ihnen der unvereinbare Kontrast zwischen den beiden Sphären, die unser Thema bilden, Religion und Sexualleben, am stärksten zutage tritt (was freilich auf Mohammed nicht zutrifft). — Nie ist der Gegensatz zwischen beiden energischer betont, die Unmöglichkeit, jene aus diesem, es sei denn als Mittel der Befreiung von ihm, abzuleiten, stärker hervorgehoben worden; denn Cölibat und Virginität im Sinne katholischer Askese haben der Ehe den Charakter des Sakraments nicht schmälern können. Hierin also entfernt sich Weininger grundsätzlich nicht nur von den Romantikern Novalis und Schlegel, sondern auch von Franz v. Baader. Weininger war Jude, trat aus Überzeugung zum Christentum über und bekämpfte nach Renegatenart mit einem glühenden Fanatismus Rasse und Religion seiner Väter, freilich so unterscheidend, daß der jüdische Typus, dem sein Kampf gilt, sich oft mehr bei Nichtjuden, der arische nicht selten bei Rassejuden vorfinde. Die Eigenart Weiningerschen Denkens, das freilich von genialen Übertreibungen wimmelt, erscheint jedenfalls geeignet, über unser Problem Licht zu verbreiten; er hat alle großen Denker in sich aufgenommen, berücksichtigt die zeitgenössische dichterische und philosophische Literatur und hat durch sein freiwilliges Scheiden aus dem Leben im 23. Lebensjahr (ähnlich wie Walter

[1]) Otto Weininger, Geschlecht und Charakter, 3. Aufl., 1904, sowie sein posthumes Buch „Die letzten Dinge".

Calé) die ehrliche Konsequenz seiner teilweise irrigen Theorie gezogen, obwohl er dem positiv-christlichen Glauben an Gott, Freiheit und ewiges Leben mit Tiefe und Wärme huldigte. Nachdem er in radikaler Unwerterklärung des Weibes alle Brücken hinter sich abgebrochen hatte, und doch individuell den Zug zum Weibe zu überwinden sich ohnmächtig fühlte, mußte einer positiven Lösung des Lebensproblems seine Kraft versagen. Aber sein Werk war getan. Wie durch Nietzsche Schopenhauers Grundlehre endgültig überwunden war, so ist Nietzsche mit seiner immanent-optimistischen Verherrlichung des natürlichen Menschen durch den ungleich tieferen und nicht weniger umfassenden transzendentalen Optimismus überwunden, den Weininger mit einer pessimistischen Beurteilung der Diesseitigkeit, ganz im Sinne des Christentums, innerlich vereinigt. Seine Behandlung des erotischen Problems ist die schärfste Opposition gegen Nietzsche, welcher der Wollust, dem „ehrfürchtig geschonten Wein der Weine", als höchster Tugend Hymnen singt. Da Weininger von rechts und links nahezu totgeschwiegen wird, so werden manchem Leser einige Proben willkommen sein:

„Daß trotz des polaren Verhältnisses gerade aus dem Judentum das Christentum hervorgegangen ist, bildet eins der tiefsten psychologischen Rätsel: es ist das Problem der ‚Psychologie des Religionsstifters'. Wodurch unterscheidet sich dieser von allem übrigen Genie? Welche innere Notwendigkeit treibt ihn, Religion zu stiften?"

„Es kann keine andere sein, als daß er selbst nicht immer an den Gott geglaubt hat, den er verkündet. Die Überlieferung erzählt von Buddha wie von Christus, welchen Versuchungen sie ausgesetzt waren, viel stärkeren als alle anderen Menschen ... Der Religionsstifter ist jener Mensch, der ganz gottlos gelebt und danach zum höchsten Glauben sich durchgerungen hat. Wie es möglich sei, daß ein natürlicherweise böser Mensch sich selbst zum guten Menschen mache, das übersteigt alle unsere Begriffe; denn wie kann ein böser Baum gute Früchte bringen? so fragt Kant und bejaht dennoch die Möglichkeit ... Diese unbegreifliche Möglichkeit der vollständigen Wiedergeburt eines Menschen, der alle Tage und Jahre seines früheren Lebens als böser Mensch gelebt hat, dieses hohe Mysterium ist in jenen sechs oder sieben Menschen verwirklicht, welche die großen Religionen der Menschheit begründet haben. Hierdurch scheiden sie sich vom eigentlichen Genie: in diesem überwiegt von Geburt an die Anlage zum Guten."

„Je größer ein Mensch werden will, desto mehr ist in ihm, dessen

Tod er beschließen muß ... Der Religionsstifter ist derjenige Mensch, für den bei seiner Geburt kein einziges Problem gelöst ist; der Mensch mit den geringsten individuellen Sicherheiten; in ihm ist alles gefährdet und in Frage gestellt, nnd alles, nicht dies oder jenes, hat er erst im Leben selbst sich zu erobern ... Nnr formal ist die Erbsünde für alle die gleiche, material ist sie für jeden eine verschiedene. Ein jeder hat irgendwie bei der Geburt daneben gegriffen, sich mit irgendwelcher Sünde beladen. Hier hat dieser, dort jener Nichtiges, Wertloses erwählt, als er aufhörte zu wollen, als sein Wille mit einemmale Trieb, seine Individualität Individuum, seine Liebe Lnst wurde, d. h. als er geboren ward; und diese seine individuelle Erbsünde, das Nichts in der eigenen Person, ist es, was er im Leben als Schuld und Makel und Unvollkommenheit empfindet und was ihm als Denkendem Problem, Rätsel und Aufgabe wird. Nur der Religionsstifter hat die Erbsünde ganz begangen, und sein Beruf wird es, sie ganz zu sühnen: in ihm ist alles, ist das All problematisch, aber er löst auch alles, er erlöst sich zum All. Er beantwortet jedes Problem und befreit sich ganz von der Schuld. Er faßt den festesten Fuß über dem tiefsten Abgrund, er überwindet das Nichts an sich und ergreift das Ding an sich, das Sein an sich. Und insofern kann man allerdings sagen, er sei von der Erbsünde befreit, in ihm Gott ganz Mensch, aber Mensch auch ganz Gott geworden; denn in ihm war alles Schuld und alles Problem, und in ihm wird alles Sühne und alles Lösung."

„Alle Genialität ist höchste Freiheit vom Naturgesetz; nnd so ist der Religionsstifter der genialste Mensch; denn er hat am meisten überwunden. (Von der Gewalt, die alle Wesen bindet, befreit der Mensch sich, der sich überwindet.) Ihm ist gelungen, was die tiefsten Denker nur zaghaft, um ihre ethische Weltanschauung, die Freiheit der Wahl, nicht preisgeben zu müssen, als möglich hingestellt haben: die völlige Nengeburt, die gänzliche Umkehr des Willens ... Wäre das anders, so fehlte jeder Impuls zur Glaubensstiftung. Der Religionsstifter ist hier der Gegenpol des Imperators, der Kaiser das Gegenteil des Galiläers: Napoleon ist groß durch die kolossale Intensität, mit der er die Idee hinter sich wirft, durch die gewaltige Spannung seiner Abkehr vom Absolnten, durch den Umfang der ungesühnten Schuld. Der Religionsstifter will und mnß den Menschen bringen, was ihm. dem belastetsten von allen, gelungen ist: den Bnnd mit der Gottheit zu schließen. Er weiß, daß er der schuldbeladenste Mensch ist; und er sühnt die größte Schuldsnmme durch den Tod am Krenz" ...

„Das Menschheitsproblem ist nicht lösbar für den Mann allein; er muß die Frau mitnehmen, auch wenn er nur sich erlösen wollte.

Die Frau muß innerlich, wahrhaft, aus freien Stücken entsagen, d. h. das Weib muß als solches untergehen. Darum sind Pythagoras, Platon, das Christentum, Tertullian, Swift, Wagner, Ibsen für die Befreiung, die Erlösung des Weibes eingetreten: nicht für die Emanzipation des Weibes vom Manne, sondern für die Emanzipation des Weibes vom Weibe ... Christus hat Magdalena erlöst; er ist zu diesem Teil seiner Vergangenheit zurückgekehrt und hat auch ihn gesühnt. Wagner. .. hat dies am innerlichsten verstanden: bevor das Weib nicht aufhört, für den Mann als Weib zu existieren, kann es selbst nicht aufhören, Weib zu sein; Kundry kann nur von Parsifal, vom sündelosen, unbefleckten Manne, aus Klingsors Banne wirklich befreit werden. ... In diesem Sinne hat Christus (nach Clemens) zur Salome gesagt: so lange werde der Tod währen, als die Weiber gebären, und nicht eher die Wahrheit geschaut werden, als bis aus zweien eins, aus Mann und Weib ein drittes Selbes, weder Mann noch Weib, werde geworden sein."

„Es ist unmoralisch, ein menschliches Wesen zur Wirkung einer Ursache zu machen, es als Bedingtes hervorzubringen, wie das mit der Elternschaft gegeben ist; und der Mensch ist nur deshalb determiniert (neben seiner Freiheit und Spontaneität), weil er auf diese Weise entstanden ist ... Wer die Menschheit verewigen will, der will ein Problem und eine Schuld verewigen, die einzige Schuld, die es gibt. Das Ziel ist ja gerade die Gottheit und Aufhören der Menschheit in der Gottheit, — die reine Scheidung zwischen Gut und Böse, zwischen Etwas und Nichts."

„Unsere Zeit, die nicht nur die jüdischeste, sondern auch die weibischeste aller Zeiten ist; die Zeit, für welche die Kunst nur ein Schweißtuch ihrer Stimmungen abgibt, die den künstlerischen Drang aus den Spielen der Tiere abgeleitet hat: die Zeit des leichtgläubigsten Anarchismus, die Zeit ohne Sinn für Staat und Recht, die Zeit der Gattungsethik, die Zeit der seichtesten unter allen denkbaren Geschichtsauffassungen (des historischen Materialismus), die Zeit des Kapitalismus und des Marxismus, die Zeit, der Geschichte, Leben, Wissenschaft, alles nur mehr Ökonomie und Technik ist; die Zeit, die das Genie für eine Form des Irrsinns erklärt hat, die aber auch keinen einzigen großen Künstler, keinen einzigen großen Philosophen mehr besitzt, die Zeit der geringsten Originalität und der größten Originalitätshascherei; die Zeit, die an die Stelle des Ideales der Jungfräulichkeit den Kultus der Demi-Vierge gesetzt hat: diese Zeit hat auch den Ruhm, die erste zu sein, welche den Geschlechtsakt nicht nur bejaht und angebetet, sondern zur Pflicht erhoben hat: nicht um sich zu vergessen, wie der

Römer, der Grieche im Bacchanal, sondern um sich zu finden und der eigenen Ödigkeit erst einen Inhalt zu geben.

Aber dem neuen Judentum entgegen drängt ein neues Christentum zum Lichte; die Menschheit harrt des neuen Religionsstifters, und der Kampf drängt zur Entscheidung wie im Jahre eins. Zwischen Judentum und Christentum, zwischen Geschäft und Kultur, zwischen Weib und Mann, zwischen Gattung und Persönlichkeit, zwischen Unwert und Wert, zwischen irdischem und höherem Leben, zwischen dem Nichts und der Gottheit hat abermals die Menschheit die Wahl. Das sind die beiden Pole. Es gibt kein drittes Reich."

So weit Weininger. Es ist nicht unsere Aufgabe, seine Ausführungen und seinen Grundgedanken sei es zu widerlegen, sei es zu verteidigen. Die eingehendere Erwähnung gebührte ihm deshalb, weil er eine wohldurchdachte, geschlossene Lebensanschauung in fesselnder Darstellung bietet, die den intimen Zusammenhang von Religion und Geschlechtsliebe zwar als Problem vollkommen würdigt, aber so, daß der Kontrast zwischen dem beiderseitigen Ideal und der Unterschied zwischen dem beiderseitigen Ursprung schärfer als irgendwo sonst in die Augen fällt. Dadurch regt er znm Nachdenken an und liefert einen schätzenswerten Beitrag zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen den beiden Sphären. (Schluß folgt.)

Aus der Literatur.

1. **Antwort der französischen Katholiken an den Papst.** Autorisierte Übertragung von René Prévôt. Jena 1908. 110 S. Verlag von Eugen Diederichs. Brosch. 1 M.

2. **Programm der italienischen Modernisten.** Besorgt von der Krausgesellschaft. Anhang: Die Enzyklika des Papstes Pius X. „Pascendi dominici gregis" über die Lehren der Modernisten vom 8. Sept. 1907. Jena 1908. 204 S. Verlag von Eugen Diederichs. Brosch. 1,50 M.

3. **Indexbewegung und Kulturgesellschaft.** Eine historische Darstellung auf Grund der Akten herausgegeben von Assessor Dr. A. ten Hompel in Verbindung mit Justizrat H. Hellraeth und Prof. Dr. J. Plaßmann, Münster, Westf. VII und 208 Seiten. Bonn 1908, Univers.-Buchdr. Carl Georgi.

Nr. 1. Beginnt mit einer zwei Seiten langen Widmung an die „Verleumdeten und Verdächtigten"; Schluß: „. . . widmen in finsteren Tagen einige bescheidene Freunde diese Blätter voll trauriger Wahrheit". Aber der Ton, der hier angeschlagen wird, ist stellenweise sehr unbescheiden — dem Papst und dem

Katholizismus gegenüber. Nachdem man etwa 68 Seiten gelesen, die sich in allgemeinen Umrissen und Redensarten bewegen, findet man endlich von dem Kapitel ab, das den „unvermeidlichen Konflikt: Geschichte und Dogma“ behandelt, Positives, Greifbares — (Angreifbares) — des Pudels Kern, der es ermöglicht, die Sache mit einigen Worten abzutun. Da heißt es z. B. S. 81: „Dies Ergebnis kritischer Forschung ist leicht zu prüfen. Es ist hundertfach bewiesen. So klipp und klar, daß ein Volksschullehrer es jederzeit seinen Katechismusschülern begreiflich machen könnte; taugt doch das Geschichtchen von Adam und Eva bestenfalls noch zu deren Belustigung. Katholische Gelehrte, Laien, Geistliche, Jesuiten und Dominikaner haben Rom über diese Fragen genau informiert; Rom konnte ihnen jedoch nicht Gehör schenken. Es weiß wohl, daß das alles Mythen sind; aber sein Dogma fordert, daß es Geschichte sei. Und wenn es ruhig geschehen ließe, dann würde nicht bloß dies oder jenes Märchen vernichtet, sondern die „Legende des Lebens“, die heilige Bibelhistorie, seiner Lehre ureigenste. Macht man der kritischen Forschung die Zugeständnisse, die man ihr füglich nicht versagen kann, dann ist einem nicht mehr recht klar, was man mit dem gesamten Urstoff des christlichen Glaubens; mit all seinen Grundelementen anfangen, wo man sie angliedern, wie man sie auffassen und rechtfertigen soll: „Adams und Evas unheilvoller Sündenfall, die Sühne des von Gott verfluchten Menschengeschlechts für des Stammvaters Schuld“; die Weltschöpfung aus dem Nichts; das Dasein eines persönlichen Schöpfers und Gottes; die Erschaffung der Seele nach dem göttlichen Ebenbild; die Einheit des Menschengeschlechts; der Paradiesgarten; die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen; die Erbsünde; die theologische Ableitung der Unwissenheit und Begehrlichkeit, des Schmerzes und des Todes; schließlich die Sehnsucht nach Erlösung und die Verheißung des Erlösers — all das steht auf dem Spiel. Die konkreten Tatsachen, in denen Paulus und Augustin, die Erfinder der Erbsünde, diese zu greifen glaubten, sind nicht vorhanden.“ Dies genügt!

Nr. 2. Diese programmatische Antwort der italienischen Modernisten auf die päpstliche Enzyklika ist bescheidener im Ton und inhaltlich wertvoller durch den wissenschaftlich tieferen Versuch der verteidigenden Darstellung des Standpunkts. Der Radikalismus erscheint gemildert durch die Ausdrucksform. Aber es ist eben derselbe Modernismus wie der der französischen Gesinnungsgenossen.

Generaliter: Beide vorgenannte Bücher berichten uns vielfach von einer Auffassung und Gesinnung der Modernisten, zu denen ein bibelgläubiger Protestant Ja und Amen sagen kann. Die Schäden und Gebrechen der römischen Dogmatik, Kirche, des Papsttums werden zutreffend berührt. Aber — an die Stelle der römisch-katholischen Philosophie setzt der Modernismus eine andere, von der er selbst zugesteht, sie sei noch unfertig. Seine Kraft und Aufgabe besteht demnach in der niederreißenden Negation. Und dabei, welche Inkonsequenzen, Widersprüche . . .! Auf der einen Seite ein Radikalismus, der mit den Grundwahrheiten des Evangeliums tabula rasa macht, auf der anderen Seite nicht nur eine bibelgemäße Mystik persönlichen Erlebens, sondern sogar römisch-katholischer, unprotestantischer, weil bibelwidriger Auffassung. Daraus ergibt sich eine Unverständlichkeit, Unklarheit, die man als kluge, alias ungerade Taktik aufzufassen versucht wird. Was soll man dazu sagen, wenn diese Leute behaupten, der Papst wisse, daß sie treue Untertanen der Kirche seien — entschlossen, ihr bis zum letzten Atemzuge anzuhangen —?! Man liest dies auf Seite 6 unbefangen, ver-

trauensselig. Am Schlusse des Buches würde das wunderlich klingen; denn da weiß man eben, daß die Modernisten tatsächlich Rebellen wider Rom sind und einem Katholizismus zusteuern, der mit der Papstkirche nur den Namen gemein hat. Freudig empfinden wir auch in dieser tiefgreifenden Bewegung das Sehnen nach der Aufrichtung des Reiches Gottes, der praktisch-konsequenten Ein- und Durchführung der Lehre Christi zur heilsamen Sättigung aller menschlichen, irdischen Verhältnisse, der Beziehungen des gesamten Alltagslebens, mit Ewigkeitskräften. Aber weder der römische noch dieser „Reform-Katholizismus" scheint mir der Weg zum Ziele zu sein.

Wer den Modernismus kennen lernen will, wird jedenfalls gut tun, diese beiden Bücher zu lesen.

Nr. 3. Der Inhaltsfülle dieses Buches im engen Rahmen einer Besprechung gerecht zu werden, ist unmöglich. Die Vorfrage, in welcher Beziehung diese Bewegung zum Modernismus steht, wird von dem (gegnerischen) „Westfäl. Merkur", der unter dem 16. Febr. 1908 aus „dem neuesten Quartalsheft der Innsbrucker Zeitschrift für kathol. Theologie" über „Die Verbreitung des Modernismus" folgendes reproduziert, beantwortet: „Ein modernistisches Symptom ist auch die von Münster aus geplante Adreßliga in Sachen des Index, wie rein und schuldlos auch die Intention der bekannt gewordenen Führer dieser Bewegung gewesen sein mag" usw. Um ein „Bittschriftenunternehmen" handelt es sich. (1. Teil.) „Das einheitliche Endziel des Unternehmens ist die diskrete, auf sorgfältigste Personenauswahl gegründete Sammlung der vornehm und korrekt denkenden, tiefgläubigen, kirchentreuen Katholiken aller gebildeten Stände im Dienste des Laienapostolats für den gesunden, vorsichtigen Fortschritt mit der Kirche als Prinzip der christlichen Weltanschauung." In einem „Einführungsbrief" dieses Inhalts wurde eingangs zuerst mitgeteilt, „daß unter Beteiligung namhafter kirchentreuer Parlamentarier ein Komitee aus Vertretern verschiedener Laienberufe zusammengetreten ist, um eine Bittschrift an den Heiligen Vater zu organisieren. Das genannte Komitee bildet die Zentrale des Gesamtunternehmens, hat seinen Sitz zu Münster in Westf. und wird geleitet durch den Vorstand. Der Vorstand besteht aus den Herren: Landtagsabgeordneter Schmedding, Justizrat Hellraeth, Prof. Dr. Plaßmann, Prof. Ordinarius der Königl. Universität Münster Dr. Schwering und dem Geschäftsführer Assessor Dr. ten Hompel . . . Die Bittschrift nimmt . . . zur Indexfrage Stellung. Sie ist durch . . . Fachtheologen beraten, will ausschließlich im treugehorsamen Dienste der kirchlichen Autorität überall verstanden sein und wirken und lehnt vor allem grundsätzlich jede Gemeinschaft mit dem Reformkatholizismus und all seinen Erscheinungsformen von vornherein und auf das allernachdrücklichste ab." Im einzelnen über den Inhalt der Bittschrift unterrichtet werden sollen die Empfänger dieses Briefes erst nach Rücksendung einer beigedruckten „ehrenwörtlichen Schweigeverpflichtung". Auch ablehnendenfalls solle Schweigen über dieses Mitgeteilte Ehrensache sein. Andrerseits werde dem Adressaten ebenfalls strengste Diskretion zugesichert. Aber siehe da — in einer Welt, wo selbst die Wände Ohren haben, kam die Sache vorzeitig an das Tageslicht, und so sahen sich denn die Herren veranlaßt, mit geringer Ausnahme die Angelegenheit coram publico zu demonstrieren. Daher eben dieses sehr bemerkenswerte Buch, das einen lehrreichen Einblick in den römischen Katholizismus darbietet. Mit vielem Geschick und einleuchtender Wahrscheinlichkeit widerlegen die Beschuldigten das ihnen zur Last Gelegte. — In der Bittschrift

heißt es u. a.: „Sodann wollest Du, Heiligster Vater, falls die völlige Beseitigung der namhaften Indexverurteilungen nicht angängig sein sollte, grundsätzlich alles das aus den Indexdekreten für immer beseitigen, was zumal dem germanischen Volksgewissen aufs allertiefste widerspricht, und das ist vor allem die Verurteilung ohne Anhörung des Angeklagten, die Geheimhaltung der Indizierungsgründe möglicherweise selbst vor dem Verurteilten und endlich die Verpflichtung des Verurteilten zum Schweigen ohne die gleichzeitige Anordnung der Schweigepflicht für sämtliche kirchliche Gegner des Verurteilten" usw. Eine Rolle in der Sache spielt auch der inzwischen verstorbene Professor Dr. H. Schell-Würzburg, dessen Werke der „kirchlichen Bücher-Inquisition" d. h. dem verbietenden Index verfallen sind. Prälat Commer schreibt über bezw. gegen „Hermann Schell" (2. Aufl., S. 397): „Von den Personen, welche sich in diese Sache eingelassen, sehen wir gänzlich ab. . . Aber die Sache selbst kann nicht entschuldigt, nicht ernst genug behandelt und nicht genug beklagt werden. Es lag der Plan eines Geheimbundes vor, einer geheimen Gesellschaft, ja einer Art Freimaurerei, die in die katholische Kirche eingeführt werden sollte. Das ist erstens ein schweres Verbrechen im Sinne des Kirchenrechtes, welches alle geheimen Gesellschaften, welche gegen die Kirche oder die gesetzmäßige Gewalt Ränke schmieden, unter schweren Strafen verbietet, weil sie moralisch unerlaubt sind und große Gefahren mit sich bringen. Zweitens ist es ein Attentat gegen die Kirche und ihr Oberhaupt. Denn der Zweck dieses international angelegten Bundes, selbst wenn er offen auftreten würde, untergräbt die vom göttlichen Stifter grundgelegte hierarchische Verfassung der Kirche, schmälert die Rechte ihres obersten Lehramtes und ist somit gegen die Apostolizität und die Einheit der Kirche gerichtet. Die Folge davon können nur schismatische und haeretische Bestrebungen sein, die nach Lockerung des Bandes, mit dem der Gehorsam gegen die kirchliche Autorität alle Glieder in der katholischen Liebe verknüpft, auch das andere Band der Glaubenseinheit zuletzt mit Notwendigkeit zerreißen müssen." Allerdings wird Commer der Vorwurf gemacht, daß er „die wirklichen Quellen . . . nicht benutzt" habe. Obzwar oder gerade weil die Bittschriftenunternehmer schlankweg, also zugestandenermaßen von „Schells Irrtümern" sprechen, legen sie Wert darauf, festzustellen, daß Schell die Bittschrift wohl gutgeheißen und mitberaten, sie aber nicht entworfen und bearbeitet habe, zu ihr also nicht in der vorwurfsvoll fälschlich behaupteten quasi Urheberbeziehung stehe. Mag sie auch mehr oder weniger auf den Fall Schell zutreffen, einseitig zugeschnitten darauf sei sie nicht. Schells Erlebnisse waren für jene nur ein Symptom unter verwandten Erscheinungen in der Geschichte der Indexverurteilungen. Schell, der allein durch seine Beratung der Bittschrift jenen den Geist des Modernismus eingehaucht haben soll, wird von dem durch seinen höchst bedeutungsvollen Düsseldorfer Vortrag (55. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands) „Die Bedeutung der Enzyklika über den Modernismus für die Katholiken Deutschlands" wohlbekannten Universitäts-Prof. Dr. Mausbach-Münster als ein „entschiedener Gegner der Grundgedanken des Modernismus" gekennzeichnet. „Seine Zuversicht auf die metaphysische Kraft des Denkens und den intellektuellen Charakter der Dogmen" war nach Mausbach „eher übertrieben als angekränkelt". In seiner Apologie weist er den französischen Voluntarismus und den „protestantischen Gefühlsglauben" (?), wie Mausbach betont, „in nachdrücklichster Weise zurück und bekennt sich zur Philosophia perennis".

In innigster Beziehung zu diesem durch Indiskretion verfrüht an die Öffent-

lichkeit gerissenen Bittschriftenunternehmen steht die von denselben Männern geplante „Gesellschaft für christliche Kultur“. Mit dieser beschäftigt sich der zweite Teil des Buches. „Das Ziel der Gesellschaftsgründung ist die praktische Belebung und Durchdringung der Bestrebungen für Literatur, Wissenschaft, Kunst und Charitas mit christlichen Ideen in den gebildeten Kreisen des katholischen Deutschlands.“ Durch Ausspruch-Zitate hervorragender Unbeteiligter, wie Fr. W. Förster, Paulsen, Gruber u. a., wird die Frage, ob die Lage der Sache Christi in der Gegenwartskultur den geplanten Zusammenschluß der gebildeten Katholiken, der Kleriker und der Laienwelt erfordert, um auf völlig unpolitischem Gebiete in der bereits angedeuteten Richtung eine Gesellschaft für christliche Kultur zu organisieren, im Sinne der Fragesteller bejahend beantwortet. — Die Möglichkeit und Notwendigkeit der Interessen- und taktischen Vereinigung von Katholiken und Nichtkatholiken wird diesbezüglich von unternehmender Seite entschieden vorgeschlagen. Nicht die Christen und Gottesstreiter der differierenden Konfessionen ständen sich hier gegenüber, sondern Gottesglaube und Atheismus. Ferner: „Mit Carlyle wollen auch wir ‚die Wiederherstellung Gottes und dessen, was in den Traditionen der Menschheit göttlich war‘.“ . . . Das Kapitel endet mit einem edelgeworteten Zitat aus Leo XIII. Hirtenbrief von 1877 über die Kirche und die Zivilisation, dessen Schluß lautet: „Sagt uns, zeigt sich in ihm (dem Menschen) nicht etwas wie ein Funke von dem Schöpfer selbst, wenn er das Licht ruft und ihm befiehlt, die Finsternisse der Nacht und auf den Straßen unserer Städte zu erleuchten und die großen Säle der Paläste mit seinem Glanze zu schmücken? Und die Kirche, diese liebevollste Mutter, die all das sieht, denkt so wenig daran, dem Hindernisse zu bereiten, daß sie bei dem Anblick vielmehr froh ist und jubiliert.“ Dann folgt der Satzungsentwurf zum Projekt der Gesellschaft für christliche Kultur, Vorschläge zur Einrichtung einer Zentralbibliothek, von Studienheimen und Bibliotheken für Studierende in den einzelnen Hochschulstädten, Herausgabe eines Sammelwerkes als Vademekum für die gebildete Christenheit, von Vierteljahrsschriften und eines Jahrbuches für christliche Kultur, Gründung eines Bibliographischen Instituts etc. Das Ganze schließt wie mit krönender Apotheose mit einem Zitat aus Meyenbergers Vorwort zu Rosts Programmschrift (bei Bachem. Köln): „Die Katholiken im Kultur- und Wirtschaftsleben der Gegenwart“, indem er das alttestamentliche „Wachset und mehret Euch und unterwerfet Euch die Erde und herrschet über sie“, — dieses erste Gotteswort an die Menschheit, als Kulturbefehl auffaßt und diesem gleich die neutestamentliche Bergpredigt als die magna charta der echten Hochkultur — samt Pauli „Omnia vestra sunt“ — „alles ist Euer . . . die Welt . . . die Gegenwart, die Zukunft . . . ihr aber seid Christi . . .!“

Prediger Dr. J. H. Wallfisch-Tilsit.

Berichtigung: In Heft 7 ist S. 246, Zeile 10 v. u. „Flucht“ statt „Furcht“ zu lesen. Zu S. 239 ist zu bemerken, daß die üblichen Wortbildungen Phylogenie. Ontogenie fehlerhaft sind. Es muß lauten Phylogonie, Ontogonie (aber phylogenetisch).

Für die Redaktion verantwortlich Professor Dr. Georg Runze, Gr.-Lichterfelde.
Verlag von Carl Marhold Verlagsbuchhandlung in Halle a. S.
Heynemann'sche Buchdruckerei (Gebr. Wolff), Halle a. S.

Band II. **Heft 9.**

Zeitschrift
für
Religionspsychologie.

Grenzfragen der Theologie und Medizin.

Unter Mitwirkung
von

Prof Dr phil. Th Achelis (Bremen), Dr med. I. Bloch, Spezialarzt für Sexualpathologie (Berlin), Pastor Buschmann, Vorsteher des Magdalenenstifts (Teltow b. Berlin), Prof. Dr. phil Clasen (Flensburg), o Prof. D. theol. Dr. phil. Dorner (Königsberg i Pr , Kgl Strafanstaltspfarrer Eichberg (Luckau, N-Lausitz), Privatdosent Dr. phil. Elsenhans (Heidelberg) Prof. Dr. med. S Freud, Nervenarzt (Wien), Dr. med M Friedmann, Nervenarzt (Mannheim), Privatdoz. d. Psychologie Dr med et phil. W. Hellpach (Karlsruhe), Professor Dr phil. Arn Kowalewski (Königsberg i Pr), Licentiat Lehmann, Pfarrer (Elgersburg), Geh. Rat Prof. Dr. jur. von Liszt (Berlin), Dr med L Löwenfeld, Nervenarzt (München), o. Prof. D. theol Dr. phil E. W Meyer (Straßburg, Els.), Dr. med. Mönkemöller, Oberarzt a. d Prov-Heil- und Pflegeanstalt (Hildesheim), Dr. med. Mohr, Nervenarzt (Coblenz), Oberarzt Dr Morchen (Ahrweiler), Dr. med. Moll, Nervenarzt (Berlin , Dr med Muthmann, Nervenarzt (Nassau), Med.-Rat Dr. P Näcke, (Hubertusburg), Heilanstalts-Pfarrer Joh. Naumann (Hubertusburg bei Oschatz, Kgr Sachsen), Priv-Doz. Lic Niebergall (Heidelberg), Prof. Dr. med. Pagel (Berlin), Pfarrer Dr phil Rittelmeyer (Nürnberg), Dr med Roemer (Illenau), Dr. theol et phil Scherer, Privatdoz d Philos. (Würzburg) Prof. Dr phil Schian, Gießen, Chefarzt Dr H Schnitzer (Stettin , Oberarzt Dr. Schott (Weinsberg), Prov-Erziebungsanst.-Direktor Seiffert (Straußberg, Mark), Stadt-Schulrat Dr. Sickinger (Mannheim), o Prof Dr. med. et phil. Robert Sommer (Gießen), Dr med. Stadelmann, Nervenarzt (Dresden), Oberlehrer Dr phil. Weidel (Magdeburg), o Prof Dr theol Dr phil Wobbermin (Breslau), Privatdozent der Philosophie Dr. phil et med A Wreschner (Zürich , Staatsanwalt Dr. E Wulffen (Dresden).

Theologischer Herausgeber
Prof. D. Dr. Georg Runze,
Groß-Lichterfelde b. Berlin.

Ärztlicher Herausgeber
Oberarzt Dr. **Joh. Bresler,**
Lublinitz (Schlesien).

Halle a. S.
Carl Marhold Verlagsbuchhandlung
1908.

Band II. Zeitschrift **Heft 9.**

für

Religionspsychologie.

Grenzfragen der Theologie und Medizin.

Unter Mitwirkung hervorragender Fachmänner:

Theologischer Herausgeber Prof. D. Dr. **Georg Runze,** Groß-Lichterfelde b. Berlin.

Ärztlicher Herausgeber Oberarzt Dr. **Joh. Bresler,** Lublinitz (Schlesien).

Verlag und Expedition: Carl Marhold Verlagsbuchhandlung in Halle a. S.

Erscheiol mooallich in Slärke voo 2—3 Bogen 8°. Preis pro Jahrgang 10 Mark. Zuschriften für die Redaktion sind zu richlen an Oberarzl Dr. Bresler in Lublinitz (Schlesien) oder an Prof. Runze, Großlichlerfelde, Geibelslraße 6. Anfrageo belreffeod Inserate und Beilageo wolle man richlen an die Verlagsbuchhandluog Carl Marhold in Halle a. S.

Religion und Geschlechtsliebe.

Zur Methode der Bestimmung ihrer gegenseitigen Beziehungen.

Von **Georg Runze.**

(Schluß)

Die Verwandtschaft sowohl wie die Gegensätzlichkeit zwischen Religion nnd Sexualleben empfängt eine eigentümliche Beleuchtung durch eine Gedankenfolge, die im Anschluß an das Prinzip der Heterogeneität der Zwecke auf das scheinbar Widersprechende in jeder der beiden Sphären reflektiert. Dieses Prinzip besagt, daß die Natur ihre letzten Absichten nicht immer direkt, sondern oft auf einem Umwege erreicht, der scheinbar nach entgegengesetzter Richtung tendiert. Die Unendlichkeit des pbysisch-psychischen Triebes erscheint dem Liebenden so sehr als Selbstzweck, daß der Fortpflanzungseffekt, um den es der Natur — nach Schopenhauers Theorie — einzig und allein zu tun ist, höchstens nebensächlich, akzidenziell zum Bewußtsein kommt, ja sogar schädlich wirken kann, wenn er von vornherein, sei es als Aufzüchtung einer glücklicheren und vollkommeneren Generation, sei es als Veredlung der Rasse, sei es als Daseinsverewigung des Menschengeschlechts überhaupt, also als Befreiung des Gesamtlebens von den Schranken zeitlich-gebundener Gegenwart, in den Vordergrund des Bewußtseins treten würde. Das Schädliche, Gefährliche läge nämlich in der Ablenkung des Eros von

seiner nnr in rückhaltloser Konzentration wirksamen schöpferischen Unbedingtheit. Die normalste Kinderzengung ist vielleicht die, in welcher an die Kinderzengung gar nicht gedacht wird. Der Schwur ewiger Liebe nnd Treue wird von der Leidenschaft diktiert und muß geglanbt werden, wenn er die für den Naturzweck günstigste Wirkung haben soll; daß „die Leidenschaft flieht", die Liebe nicht gleichmäßig bleibt, sondern einer qnantitativen nnd qualitativen Veränderlichkeit ausgesetzt ist, gibt dem Mephistopheles Anlaß zu jenem billigen Spott über Fausts so innige und warme Äußerung seiner begeisterten Seelenstimmung[1]); gleichwohl ist Mephistopheles hier der Wissende, Faust dagegen von einer Illnsion beherrscht, aber freilich trotzdem in seines Herzens dunklem Drange sich des besseren Weges wohl bewußt. So strebt der junge Krieger nach Waffenruhm und Heldengröße, der Genius der Gattung aber hat den Schutz des Vaterlandes im Ange. In

[1]) Ich meine die Stelle, die wohl den Anlaß gegeben hat, daß ein russischer Großfürst für den nachmals so berühmt gewordenen Sohn aus seiner morganatischen Ehe mit einer schwäbischen Gouvernante den Namen (Alexander) „von Herzen" gewählt hat:

— — — — wirst, in allen Ehren,
Das arme Gretchen nicht betören,
Und alle Seelenliebe schwören?

Faust.

Und zwar von Herzen.

Mephistopheles

Gut und schön!
Dann wird von ewiger Treu' und Liebe,
Von einzig überallmächt'gem Triebe —
Wird das auch so von Herzen geh'n?

Faust.

Laß das! Es wird! — Wenn ich empfinde,
Für das Gefühl, für das Gewühl
Nach Namen suche, keinen finde,
Dann durch die Welt mit allen Sinnen schweife,
Nach allen höchsten Worten greife,
Und diese Glut, von der ich brenne,
Unendlich, ewig, ewig nenne,
Ist das ein teuflisch Lügenspiel?

Die Stelle zeigt zugleich, wie sehr Goethe erkannt hat, daß die Lösnng gerade auch des erotischen Problems glottologisch und glottoethisch bedingt ist. „Wer Recht behalten will und hat nur eine Zunge, behält's gewiß"; aber auch wer die Sprache recht gebraucht, hat ein „Recht", ja die Pflicht, die Worte so zu wählen, daß die Bildlichkeit und das Hyperbolische, als Komplement des Elliptischen, durch geeignete Kombination ebenso bejaht, wie kritisch verneint werde, wofern damit wenigstens dem psychischen Inhalt des einzelnen Erlebens ein das ganze Seelenleben möglichst tren wiederspiegelnder Ansdruck gegeben wird.

der Beschränkung zeigt sich auch hier der Meister, und die Natur, die „aller Meister Meisterin“, kompensiert durch diese Heterogeneität der Zwecke sowohl die einschränkende Enge des Individualtriebes und seiner egoistischen Ausartung, wie den lebenhemmenden Einfluß des ahnenden Bewußtseins, daß das zeugende Individuum als Mittel verbraucht wird für außer ihm liegende Ziele des Ganzen. Wenn die aufdämmernde Ahnung dieses Sachverhalts bei den Liebenden eine gewisse Grenze überschreitet, so entsteht der Wunsch und auch oft der wirklich ausgeführte Vorsatz, gemeinsam in den Tod zu gehen, damit das Individual-Ewige nicht dem Fluch der Zeitlichkeit verfalle. Dies gilt aber nur von dem unphilosophischen und irreligiösen Menschen, in dem der Eigenwille mit dem universalen Vaterwillen des kosmischen Urseins weder grundsätzlich noch tatsächlich ausgeglichen ist.

Indessen gerade angesichts des Weltzweckes im religiösen Sinne wiederholt sich dasselbe Verhältnis. Unser mikrokosmisches Dasein ist Selbstzweck; die Schöpfung des persönlichen Charakters unser eigenstes Werk, das auch ein Gott uns nicht könnte abnehmen wollen: denn die Entelechie der sittlichen Persönlichkeit ist das höchste Gut, und seine Verwirklichung und Ausreifung ist nur möglich durch Freiheit des vernünftigen Wollens, durch die ureigenste „Möglichkeit, unter allen Bedingungen das Vernünftige zu tun“. Und doch ist auch das freieste Individuum nur ein Stäubchen im Universum; auch sein Dasein und Werden, sein Leben und Wirken unterliegt der allbeherrschenden Macht ewiger Gesetze des Seins, seien es nun kausale Natur- oder teleologische Vernunftgesetze. Und die Freiheit selbst ist ein — obzwar unermeßlich großes — Geschenk der schaffenden Allmacht, sie ist selbst werdend, entwickelt sich gesetzmäßig und erreicht die Vollkommenheit nie ohne willige Hingabe an den stetig neuschaffenden, neugebärenden Geist der Totalität, der den Einzelnen nur unter schmerzlichem Innewerden seiner eigenen Unfähigkeit aus der Enge selbstischer Isolierung erlöst und heiligend, erhebend, vollendend auf das Individuum wirkt. Gerade dann, wenn dieser resignierende Verzicht erzielt wird, resultiert auch das relativ größeste individuelle Glück; andernfalls gilt das Wort: „Wer seine Seele lieb hat, der wird sie verlieren“. Aber ein Verlust bleibt jene Resignation immerhin, und wenn die Wahrheit in der Linie Schopenhauers, Hartmanns oder Maeterlincks läge, so wäre der Kontrast zwischen dem Zeitlichen und Ewigen, zwischen Ich und Welt, zwischen dem Zauber des Glückstrebens und dem unerbittlichen Schicksal, welches nur erhebt, um zu zermalmen, etwas Furchtbares. Aber Maeterlinck weist auf Emerson, dieser auf Schelling und Leibniz zurück,

Schopenhauer anf Kant und Platon; und eine Lösnng des Widerspruches wird möglich in dem Maße, wie der Einzelwille in Welt- und Selbsterkenntnis sich auf seine wahre Natur besinnt, ihr ideales Wesen bejaht und den Widerspruch seines realen Eigenwillens wider den Allgemeinwillen verneint. Das wahre Wesen ist nicht Individualitätslosigkeit, sondern freie Selbstbestimmnng znr Harmonie des individuellen Ich mit den Zwecken des Allich, des Gefühls mit der Vernunft, — womit der Glaube an die Möglichkeit gegeben ist, sich selbst tren zn bleiben nnd doch stetig ein anderer zu werden, und umgekehrt: sich selber stetig zn opfern und doch sein ewiges Sein zu behanpten. Der Prozeß dieser Selbstvollendnng der freien Persönlichkeit fördert das bloß gefühlsmäßige Gewissen, das seine Weisungen aus der Vergangenheit empfängt, zum vernunftmäßigen Gewissen, dessen Direktive dem Ideal der Zukunft entnommen wird. So wächst das widerspruchsvolle „Ich möchte wohl, aber ich darf nicht anders als ich soll“ empor znm harmonischen „Ich kann und will nicht anders“. Der Gegensatz zwischen der Reizbarkeit des individuellen δαιμόνιον, des snbjektiven Gewissens, und dem ehernen Weltgesetz der Notwendigkeit wird aufgelöst in den kategorischen Imperativ des autonomen Vernunftgesetzes, des ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων im Sinne des Heraklit: der sittliche Charakter nimmt mehr und mehr die Züge freier Selbsteinordnnng in die göttliche Notwendigkeit an, denkt und handelt sub specie aeterni und bejaht die zeitliche Vereinzelung, die Individuation, als Mittel zur fortschreitenden Verwirklichung ihres Gesamtzweckes.

Dieselbe Lösung des Widerspruchs steht aber auch dem sittlich bestimmten Sexualleben offen, — freilich nur, wenn die Ethik zugleich religiös bestimmt ist. Nichts illnstriert so drastisch die Möglichkeit, Freiheit nnd Notwendigkeit zu einen, wie die natnrfreudige Selbstbestimmung des Eros. Der Liebende weiß sich absolnt frei: keine Macht der Welt kann ihn zwingen, sein Lieben zn lassen; „wenn ich dich liebe, was geht's dich an?“ Aber gerade er fühlt den absoluten Zwang des „Neigens von Herzen zu Herzen“. Auch er „kann nicht anders“. In diesem Punkte liegt der innerste Grund der Übereinstimmung zwischen Religion und psychischer Liebe. Und doch ist die Solidarität zunächst nnr eine Analogie; denn dem natürlichen Seelenleben wird die Harmonie bloß in sukzessiver, somit dualistischer Form als ideale, oft schmerzlich empfnndene Möglichkeit bewußt: „himmelhoch jauchzend, zum Tode betrübt“ — warum? Weil bald die Freiheit, bald das Schicksal einseitig zum Bewußtsein kommt. Erst wenn die natürliche Liebe zur sittlichen verklärt wird, wenn Schamhaftigkeit zur Lanterkeit, Unschuld zur Keuschheit, selige Lnst zur demütig stillen

Begleiterin des schaffenden Zeugungswillens wird, wenn die Zweiheit der Gatten zur Einheit des neuen Individuums, des Produktes der Gattung wird, und in diesem Produkt ein besserer, vollkommenerer Produzent, ein höherer Mikrokosmus, in erziehnngswilliger Zwecksetzung gewollt wird, erst dann, im harmonischen Familienleben, ist auch eine simultane Harmonie erreichbar.

Solche Verklärung des sinnlich-psychischen Triebes empfängt aber der Eros letztlich erst aus der Religion; diese ist dann nicht mehr bloß eine Analogie, eine Parallele zu jenem, geschweige sein Produkt, sondern die Bedingung, die sonst nnlösbaren Widersprüche des sexuellen Lebens, die schon viele Tausende von Menschen zur widernatürlichsten Askese getrieben haben, aufzulösen. Falsche Religion, einseitige Metaphysik weiß keinen anderen Ausweg als solche Askese; wahre Religion weist den Weg znm Weltgesetz, zur freien Hingabe an den ewigen Naturwillen der Gottheit.

Ein Widersprechendes liegt schon in dem Gegensatz des Männlichen und Weiblichen, des Aktiven nnd Passiven, des Zeugens und Empfangens; die Schranke der Endlichkeit, die zu solcher Dualität zwingt, verleiht allem Sexnellen den Charakter des Einseitigen, Lächerlichen, das znm Humor — oder des anmaßenden Übergriffes, der zur Ironie und Satire Anlaß gibt. Die Sprache selbst erweist sich als unfähig, die Sonderbarkeiten und Seltsamkeiten der sexuellen Differenzierung endgültig zn kennzeichnen. „Komm, heilige Nacht,“ sagt Shakespeares Julia, „und lehre mich verlieren durch Gewinn im Spiele zweier unbefleckten Herzen.“ Die reife Jungfrau sehnt sich das zu verlieren, was zu besitzen ihr größter Stolz war. Ist nicht das Weib in der Erwartung der „Empfängnis“ der eigentlich spontane, nnwillkürlich-willkürliche Teil? „Auf den Mann ist ihr Verlangen gerichtet.“ Birgt nicht ihre schamhafte Befangenheit neben der naiven Unbefangenheit auch jene Intensität des Willens zum Werte: „In der Jungfrau Schamerröten seh' ich geheime Lust begehrlich zittern“? Und würde Adam ohne Evas Reizung je die Frucht genossen haben? Ist die Lust selbst mehr Wille zum Kinde oder mehr Wille zum Genießen? Das „Weib als Dirne“ von dem „Weibe als Mutter“ — mit Weininger zu reden — jemals ganz zu sondern? Die Triebfeder des Begehrens mehr der Wille zum Leben, znm Werden, oder zum Entwerden, zum immer erneuten Töten der Unschuld, zur Verführung, zum Dämonischen? Alle Betätigung der Geschlechtsliebe erscheint als Sünde, solange ihr dämonisches Selbstseinwollen nicht abgelöst wird dnrch ein Entwerden des Selbstischen, ein Anfgehen im Selbstlosen, wie es nnr dem Gehorsam gegen den Totalzweck möglich wird. Die

Sündenfallssage und der Persephonemythos geben dem Verlnst der Jungfräulichkeit den Zng einer unfrommen Verfehlung, einer Selbstverdammnng zum Tode; „der Biß des Apfels macht dich unser". „Mit Schmerzen sollst du Kinder gebären": die Zeugung die „Flucht der Lebenskraft aus der einstürzenden Hütte", nach Lorenz Oken. Ja jene Sagen und Mythen deuten an, daß die Entstehung der Sünde und des Todes dem Genuß vom Baume des „Erkennens", der geschlechtlichen Liebe, zu verdanken ist. Solches Erkennen des Weibes ist ein Seinwollen wie Gott, aber nicht nach dem Herzen Gottes. Und doch ist es das Mittel, den Schöpfungszweck zu erfüllen; die Anstreibung aus dem Paradiese ist der „Riesenschritt der Menschheit" ans dem Gängelbande der Natur in die freie Werkstätte der Kultur: „Seid fruchtbar nnd mehret euch und erfüllet die Erde und macht sie euch untertan", wie der andere Verfasser der Schöpfungsgeschichte sagt. — Aber es ergeben sich auch in der Kulturwelt weitere Widersprüche. Das Volksempfinden sieht fast allenthalben die Zeugung als Sünde an, auch ohne speziell asketische Erziehung; es sei denn, wo religiöse Kultgewohnheiten und priesterlich gepflegte Anschauungen den Trieb heiligen nnd seine Betätigung selbst zum Gottesdienst erhoben haben.

Und ist etwa diese angebliche „Verleumdung" der Natur als „Sünde" wirklich so von „Moralinsäure" infiziert, wie Nietzsche glauben machen möchte? Die Ethik oder Sexnalpädagogik soll noch erst gefunden werden, die, ohne die Religion zn Rate zu ziehen, den im folgenden näher dargelegten Widerspruch beseitigen könnte.

Der Zweck der Zeugung trägt ein Doppelantlitz: sie ist die individuelle Vollendung der Lebensfreude, mit deren Eintreten „der Roman sein Ende erreicht", wie J. E. Erdmann in den „Psychologischen Briefen" sagt. Sie ist aber zugleich die Setzung eines neuen Wesens, einer neuen Welt. Das normale Kind als gleich-, ja mehrwertiger Mikrokosmus wird nun um so vollkommener sein, je mehr das Lebensgefühl jedes der beiden Eltern für sich wirksam ist, d. h. je weniger ätherisch, platonisch, selbstlos (sittlich im strengeren Sinne) die Selbstbejahung des Lebenswillens der Eltern im schöpferischen Momente war. Die Liebe aber, als Wesensvollendung der Eltern, wird nm so normaler, reiner, glücklicher sein und um so fruchtbarer auf das höhere Daseinsgefühl im ganzen, insbesondere auf die eigene geistige Schaffenskraft nnd berufliche Produktivität zurückwirken, je mehr die eigene Psyche in der Lebensfreude des andern aufgeht, auf seine Wonne und Förderung bedacht ist. Schon das scheint widersprechend. Der Altruismus hier, der Egoismus dort — das eigentlich Fördernde; aber nicht etwa

so, daß das altruistische Verhalten dem Kinde, das egoistische den Eltern zngute käme (eher umgekehrt), sondern so, daß die Förderung des Persönlichen dort nnd hier unvereinbar kollidiert: die Tendenz, den Gatten zn fördern und mittelbar sich selbst zu fördern, bewegt sich in entgegengesetzter Richtung wie die Tendenz, den Weltschöpfnngszweck zn verwirklichen, indem man seine Mitwirkung leistet, die nene kleine Personwelt ins Dasein zu rufen.

Indessen ist dieser Widerspruch vielleicht nur ein Spezialfall des allgemein-moraltheoretischen Dilemmas, in das überall die Frage „Egoismus — Altruismus“ verstrickt. Die höchste Lnst wird dann erreicht, wenn man nicht nach ihr strebt; die ἡδονὴ darf nie Selbstzweck, sondern nur ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος sein, wie Aristoteles richtig erkannt hat. Auch biologisch ist allein die Kraftentfaltung, die ἐνέργεια, der bestimmende Zweck; diese aber ist nie, wie die Lnst, rein egoistisch, sondern ebensosehr objektiv-teleologisch. Und diese Hingabe an den an sich guten Doppelzweck der eigenen und der fremden Förderung kennzeichnet die gesamte Ethik, also auch die „Gesellschaft zu zweien“, die Ehe, und das Familienleben. Die Richtung auf gesunde Selbstbetätigung des Ich ist also nicht „Egoismus“, sondern etwa „Egotismus“, und wenn zwischen diesem und der selbstlosen Förderung anderer Kollisionen entstehen, so gilt der ethische Lehrsatz Schleiermachers: Jeder Fall sittlicher Selbstentscheidung ist ein Kollisionsfall, — ein Satz, der seine Ergänzung in dem anderen findet: Es gibt keine Kollision der Pflichten.

Trotzdem liegt auf dem sexuellen Gebiet ein Widerspruch vor, den auch die biologisch-ethische Theorie von der naturgemäßen Heterogeneität der Zwecke allein nicht auszugleichen vermag. Das ist die geheimnisvolle Feindschaft zwischen Unschuld und Schamgefühl, zwischen dem „An nichts denken“ des natürlich-guten Menschen nnd dem erschreckenden Innewerden seiner tierischen Natur, das dem Kulturmenschen unmittelbar als Schnld bewußt wird. Jenes „Bedachtsein auf den andern“, von dem vorher die Rede war, trägt mehr noch als das ihm konträre „An sich denken“ leicht ein schädliches Raffinement in das Heiligtum des psychisch-physischen Austausches hinein. Und nnr bei gegensatzloser Einheit schwindet solche für die Tüchtigkeit der Nachkommenschaft gefährliche Reflexion. Eine derartige Einheit unvereinbarer Gegensätze ist aber nur möglich, wo der Gegensatz auf dem Nnllpunkt steht — beim schamfreien Tier und in der Unbewußtheit der Ekstase. Dem Kulturmenschen hingegen ist eine Indifferenz von Bewußtsein und Bewußtlosigkeit (wie Schleiermacher in seiner philosophischen Sittenlehre den Geschlechtsakt charakterisiert) in

steigendem Maße nnmöglich; darum wird der ganz sittliche Mensch stets einen Zug in sich verspüren, die Ehe zu meiden, oder doch (mit Tolstoi) sie nachträglich als einen höchstens entschnldbaren Abfall von der Idee empfinden. Die 20 bis 50 Jahre, da der gesunde Mann diesem Triebe unterliegt, empfanden nicht bloß Paulus und Augnstin, sondern Lnther nnd Sokrates mntatis mntandis ähnlich wie Schopenhaner, nur daß Augnstin und Schopenhauer die Niederlage mehr als Sünde beurteilten, Sokrates hingegen ihre zwingende Gewalt als Krankheit oder — nach dem Symposion — vielleicht als einen tollen Scherz aufgefaßt hat, den der Weltgeist sich mit nns erlanbt. Ich habe diese Idee gelegentlich in eine Paramythie gekleidet, um die ganz aparte Behandlnngsweise zu motivieren, die das Thema in der Pädagogik verlangt, nämlich die peinliche, aber zugleich möglichst nnauffällige Verschweigung[1]: „Als Gott die Welt schaffen wollte nnd sich mit seinem Elohim beriet, wie man dem geplanten Beherrscher der Erde mit seinem voraussichtlichen Anspruch auf absolute Vernunft und gottgleiche Würde den Großmachtskitzel prometheischen Übermenschentnms austreiben könne, da fand der Hofnarr mit einer barocken Idee den Beifall des Staatsrates und das Plazet des Höchsten. Er riet, an einer einzigen Stelle im Menschenleben die sonst sich fliehenden Pole des Heiligen und Gemeinen, des Begehrenswerten nnd des Widerwärtigen, des Entzückens und des Ekels so eigenartig zu verknüpfen, daß der Mensch als sein eigener Narr, fool of natnre, wie Shakespeare sagt, als die Absnrdität schlechthin, vor seinem eigenen Bewußtsein stehe. Der glühendste, innigste Trieb, als Nachbild und Fortsetzung der Schöpferfrende Gottes, zugleich die notwendige Bedingung jedes Gattnngsdaseins und zwingende Ursache der Fortpflanzung des Geschlechts in zeitlicher Kontinuität, solle dem Menschen völlig anheimgegeben werden wie dem Tiere, aber so, daß er alles, was sein Stolz, seine Würde, sein Gottesebenbild war, hier auf Momente versenken müsse in das gestaltlose Chaos blinden, untermenschlichen Naturzwanges. Seiner Ethik sollte die Schranke des Unüberwindlichen, das seinem weltüberwindenden freien Willen eine schier unlösbare Aufgabe stelle, — seiner Ästhetik die Schranke einer Häßlichkeit gesetzt werden, die eine Verklärung durch Schönheitsempfindungen nicht mehr zulasse. Und seine metaphysische Anlage sollte hier zwischen janchzendem Optimismus nnd bis znr Verzweiflung erniedrigendem Pessimismus hin nnd her geschüttelt werden: die einzige Lücke in dem Weltbilde, das dem Glanben, der sittlichen Freiheit und der gesnnden Vernnnft als Wahrheit gelten mnß!

[1] Sexuelle Aufklärung in der Schule, im „Tag", 1907, Nr. 469, 15. Sept.

Und über dies Mysterium, das unlösbare Rätsel der Sphinx, sollte man Kinder aufzuklären wagen?"

Wer zwischen den Zeilen liest, wird bemerken, daß diese Auffassung durch ihre Verteilung von Licht und Schatten in dem Verhältnis zwischen dem Aphrodisischen und dem Faunischen im Eros auch zwischen Religiösem und Sexuellem eine andere Parallele ermöglicht, als das z. B. bei Theod. Vischer der Fall ist, dessen Roman „Auch Einer" in ähnliche Fährte lenkt. Kürzer hatte ich schon in meiner gedrängten Skizze der Ethik[1]) demselben Gedanken Ausdruck gegeben: Die sexuelle sponsio ist „einerseits so übermenschliches, der göttlichen Schaffensfreunde analoges Genießen, daß sie nur in dem ungeteilten Opfer des ganzen Lebens ihr Äquivalent findet; andrerseits eine so schamfreie Selbstdepotenzierung, daß nur der Segen einer ungeteilten Lebensgemeinschaft (d. h. geteilte Freude als doppelte Freude, geteiltes Leid als halbes Leid) diese psychisch-ästhetische Erniedrigung ausgleichen kann". Die so gefaßte Beurteilung der Sache entspricht zwar der pessimistisch-asketischen Auffassung Schopenhauers, Tolstois und Weiningers, läßt aber gleichwohl eine optimistische Weltwertlehre zu, sobald mit dem Übergang von der positivistisch-soziologischen zur religiös-metaphysischen Ethik Ernst gemacht und der Schwerpunkt in das religiöse Empfinden gelegt wird. Andernfalls bleibt zwischen der potenzierten Bejahung des Lebenswillens, die den Gipfel der „Selbstischkeit" verwirklicht, und dem idealpersönlichen Zwecke der Erotik, die das eigene Selbst rückhaltlos dem geliebten Wesen opfert, ein unlösbarer Widerspruch, über den nur die Illusion des Liebeswahns eine täuschende Hülle legt. Die pudenda sind durch ihr bloßes Dasein die partie honteuse der geistigen Persönlichkeit, und die partie honteuse der Leiblichkeit ist und bleibt ein seelisches pudendum. Auch darin haben die drei Genannten Recht, daß ungeachtet seiner größeren Schamhaftigkeit das Weib zu der Frage eine minder einwandfreie, aber vielleicht trotzdem aussichtsvollere Stellung einnimmt als der Mann. Nie spricht ein Vater, auch in den niedersten Schichten, zu seinen Kindern: „Ich habe euch erzeugt" (Ps. 2, 7 bedeutet den Akt der Adoption); wohl aber oft — 2. Makk. 7, 22 — die Mutter zum Sohne wie zur Tochter: „Ich habe dich geboren", obwohl der Begriff der Niederkunft das Niedrige der gesamten Sexualsphäre, insonderheit dieses Mittels zur Erlösung — „Erlösung durch τεκνογονία" (1. Tim. 2, 15) —, hinreichend kenn-

[1]) Ethik. Enzyklopädische Skizzen und Literaturangaben zur Sittenlehre. I. Praktische Ethik. Berlin 1890. C. Duncker (Kornfeld). § 31, S. 82.

zeichnet. Das Weib unterliegt mehr dem dämonischen Reiz der lustvollen Selbstzerstörung, des Brechens der Scham, weil es weiß oder instinktiv fühlt, daß ihm nur so die Erlösung winkt von dem Banne des Nur-Weib-seins, des Noch-nicht-Gottesbild-, sondern nur Mannesgegenbild-seins (vgl. Gen. 2, 18 mit 1. Kor. 11, 3 u. 7). Aber sie kann erlöst werden, nicht wie Weininger meint, durch des Mannes Verzicht und Entsagung, sondern durch gemeinsame teleologische Erhebung zur göttlichen Idee, im Sinne des Novalis: „Das schöne Geheimnis der Jungfrau, das sie so anziehend macht, ist das Vorgefühl der Mutterschaft, die Ahnung einer künftigen Welt, die in ihr schlummert und sich aus ihr entwickeln soll. Sie ist das treffendste Ebenbild der Zukunft.“ — Die Vaterschaft hingegen erlöst von dem Widerspruch nie, verstrickt vielmehr nur unlösbarer in ihn und perpetuiert mit der zeitlichen Verewigung der gens auch den Widerspruch innerhalb der menschlichen Genitalsphäre als solcher.

Aber mag diese Auffassung annehmbar sein oder nicht, das Wort des 51. Psalms: „Ich bin aus sündlichem Samen gezeugt und meine Mntter hat mich in Sünden empfangen“ behält seine Richtigkeit, wenn auch der nächste Sinn wohl nur der sein wird: „Ich bin von frühester Kindheit auf sündhaft gewesen.“ Der Schöpfungsakt, mit dem die göttliche Phantasie immerdar der großen Welt ihr Dasein gibt, mag ähnlich dualistisch verlaufen (paramythisch ausgedrückt: verlaufen sein); wie könnte sonst so furchtbares Leid auch jetzt noch, nachdem das schlimmste Gezücht der Urzeit ausgerottet ist, die Tierwelt und alle seufzende Kreatur heimsuchen! Und die Art, wie wir wurden, ist sicherlich dualistisch infiziert gewesen; „die Schuld des Lebens ist, daß ich geboren ward“, — ein Gottesmensch könnte nur jungfräulich geboren sein. Die Deflorierung ist ein dämonisches Zerstören; wer nicht so empfindet, der steht sittlich schwerlich höher als der, dem es so erscheint, aber sicherlich tiefer als jener, der, weil er so empfindet, das Sexuelle ganz meidet. Denn, ob mit oder ohne Reflexion, ein mehrfach verzweigter Widerspruch haftet diesem Vorgang immer an: Sie muß pflichtgemäß, ob auch mit „Zittern“, die „Strenge“ überwinden, aber in dem Erbeben kündigt sich das Gefühl eines nicht bloß amoralischen, sondern antimoralischen Preisgebens an; „da weint ein Engel — lacht ein Teufel“. Er muß mit „Kühnheit“ Wertvolles zerstören, weil das Gegenteil soziale Fahnenflucht wäre. Je selbstloser die Eltern ihre Liebe üben, desto mehr schwindet die Wahrscheinlichkeit, daß der normale, pflichtmäßig zu erwünschende τόκος erfolgen wird; je mehr hingegen die Bedingungen erfüllt werden, die einem Ismael, Salomo, Enzio, Edmund das Dasein gaben — stammen doch

von den Hagar, den Bathseba die Mohammed und andere Religionsstifter ab —, desto weniger werden die Isaak, Don Carlos, Napoleon II., Edgar Aussicht haben, Normaltypen zu werden. Also ob die Npturienten so oder so zeugen, sie sündigen in jedem Falle; aber sie sündigen nicht weniger, wenn sie sich aus diesem Grunde der Zeugung enthalten. Das alles hat mit Religion an sich nicht notwendig zu tun, wie denn Buddha und Schopenhauer ohne jeden Gottesglauben auf ähnliche Gedanken gekommen sind.

Mehr vereinbar mit echter, ethisch bestimmter Frömmigkeit mutet nun zwar eine weitere Kontrastwahrnehmung an: je reiner und edler die zeugenden Faktoren gegenseitig ihrer Seele hüten, desto eher wird der Sproß frei sein von erblicher Sünde, aber desto weniger wird er der bestimmungsgemäße Mensch sein; je mehr er der rechte, echte, kraftvolle, gesunde Typus ist, dem „das Jahrhundert des Kindes“ sich eben jetzt wieder anschickt, Gold, Weihrauch und Myrrhen in die Wiege zu legen, desto mehr wird er kraft seiner Erzeugung die Erbsünde des Egoismus überkommen und fortpflanzen. Hatten also etwa die Ophiten nicht doch vielleicht recht, die die Konsequenz daraus zogen, oder gar der sagenhafte Epiphanes, der Schüler des Karpokrates, dem man später sogar einen Tempel geweiht hat? Oder Eva v. Buttler, wenn sie — und mit ihr manche Gefallene — zur Beschönigung ihres polygamen Treibens die Preisgabe als eine „Reinigung im Teiche Bethesda“, als ein „Brechen des Eigenwillens, daß man sich anderen gönnt“, hezeichnete? Es ist wohl himmelweit davon nnterschieden, wenn Rückert sagt:

„Darum schäme dich nicht, du keusches Mädchen, der Liebe,
Wisse, du schuldest der Welt ähnliche Blumen wie du!“

aber wer würde als Vater zu seiner Tochter solch schönes Wort wirklich aussprechen mögen?

Mag die Widersprüche ohne religöse Hilfe lösen, wer da will, falls er sich getraut, es zu können. Mir scheint dies unmöglich; denn anch mit Religion ist die Lösung schwer genug und nicht ohne weiteres zu erzielen. Zunächst wirft gerade hier des Menschen eigenstes Tun auf sein Bild von Gottes Tun ein gefährliches, kompromittierendes Licht; die hange Sorge: „Rettet mich und rettet euer Bild in meiner Seele“ gilt hier, wie nur irgendwo sonst. Wie wir — *ἄρσεν* und *θῆλυ* — den Mikrokosmos des Kindes schaffen, so hat Gott den Makrokosmos geschaffen, aus androgynem Triebe zwar, mit Baader zu reden, jedoch darum nicht weniger widerspruchsvoll. Aber des Segens, der dorther uns ward, ist so viel mehr als des Fluches, daß Dankbarkeit nnd Pietät uns Ihm denselben Zoll der

Ehrfurcht zu weihen nötigen, den wir unseren Eltern über das Grab hinaus nicht nur schulden, sondern willig und immer williger und liebevoller zu weihen bereit sind. Dieses Dankesopfer der Kindesliebe heißt uns Ihn, den aus ewiger Notwendigkeit selbsttätig schaffenden Inbegriff der kosmischen Energien, unsern himmlischen Vater nennen. Ein Wort! Aber welche Welt von geistiger Kulturentwicklung steckt in diesem Wort, wenn es recht verstanden wird! Und mit dem Gedanken der Vaterschaft Gottes wäre es unverträglich, wollten wir, die wir das *eine* Abbild seines Weltschaffens, den Akt, durch den wir wurden, mit keuschem Schleier bedecken, um Fehler des Daseins markten, die *allen* nachschaffenden Abbildern seines schaffenden Vaterwillens anhaften.

Doch ist damit noch nicht alles geklärt. Es zeigt sich an dieser Stelle, wie sehr diejenigen Recht haben, die (mit *Weidel*, II, 6, S. 211) die unlösliche Verkettung psychologischer mit metaphysischer Denkweise behaupten. Die Pietät gegen den Elternwillen, sofern sie keusche Zurückhaltung im Denken gebietet, ist eine *negative* Pflicht. Der Glaube an Gott als den Vater des Lichts — „Er findet sich in ewigem Glanze", sagt Mephisto, — als an den, „in welchem keine Änderung noch ein Schatten von Wandel statthat" (Jak. 1, 17), ist nicht bloß sprachethische Weisheit, sondern *positives* Ergebnis des Strebens nach glottologisch-kritisch gesiebter Wahrheit. Will sagen: wenn auch die weltschaffende Funktion der göttlichen Phantasie die „Finsternis" gesetzt hat neben dem „Licht" — dem einen so, daß ihm „taugt einzig Tag und Nacht", dem andern so, daß er sich „in die Finsternis gebracht" dünkt, — so ist doch zu Gott selbst, zu seinem ewigen Wesen. wirklich frommes Vertrauen nur so möglich, daß er als teleologisches Maß von Licht *und* Finsternis selbst lediglich ein positiv *Urgutes* ist, jenes Eine τέλος der Welt, dem eben deshalb, weil es das einzig mögliche Ziel und zugleich das einzig Notwendige ist, sein Ursprung und Anfang entsprochen haben muß. Dies zu präsumieren (wiewohl es nicht streng wissenschaftlich, sondern populär-metaphysisch gedacht ist), erscheint wohl jedem gesund und innig empfindenden Frommen zunächst als unumgängliches vorstellungsmäßiges Korrelat seiner sich zum Ideal des Guten bekennenden sprach-ethischen Weisheit, ja einem solchen erschiene dies „Eine was not ist" *selbst dann* als haltbar und vertrauenswürdig, er würde selbst dann noch nicht irre daran werden, wenn es einen formal-logischen Fehler enthalten sollte, den Widerspruch nämlich, daß die Welt (als Wirkung) der göttlichen Ursache *entsprechen* müsse, diese Ursache aber der Wirkung *nicht durchweg* entspreche. Aber der formale Fehler verlangt dann doch

eine Lösnng, zu der es psychologisch keineswegs ansreichte (und höchstens erkenntnistheoretisch eine Mildernng wäre), sich anf Kants Lehre zn berufen, wonach die Stammform der Kansalität auf Transzendentes nicht anwendbar sei nnd deshalb auch dem Gottesgedanken nicht gefährlich werden könne. Der praktische Syllogismus der Frömmigkeit wird sich die kausale Weltbetrachtnng, znmal jene dieser zum Teil ihren Ursprung verdankt, nie ganz entwinden lassen. Die Psychologie der Frömmigkeit kann nicht umhin, von der glotto-ethischen Urteilsweisheit ansgehend, den Weg zu suchen zu einer Ansdrucksweise über das Problem, die auch der theoretischen Vernnnft — freilich in nnd mit ihrer sprachlichen Bedingtheit — positiv genüge. Das geschieht, wenn wir es als Wahrheit dartun, daß Gott wirklich gnt ist. Und dieser Nachweis läßt sich auf sprachlogischem Wege ermöglichen, falls man daran anknüpft, daß Gott uns zunächst nur als Wort (als *λόγος ἔκθετος* oder *προφορικός* im Unterschiede von dem — mit Meister Eckart zu reden — „ungeworteten Wort“, das erst in dem farbigen Abglanze der Offenbarungserscheinung sich ausspricht) gegeben ist, und daß unter den nnendlich vielen Inhalten, wie sie Individualität und Erziehung, Erfahrung und Willensideal jenem Worte geben können, für jeden Einzelnen vollkommene Freiheit nnd absolutes Recht existiert, sich denjenigen zu wählen und in das Wort „Gott“ hineinznlegen, der seinem „inneren Universum“, seinem biologisch höchsten Lebens- und Entwicklungsinteresse entspricht.

Mancher möchte hier einwenden: Gut, auch mir ist es geläufig, daß „jeglicher das Beste, was er kennt — Gott, ja seinen Gott benennt, ihm Himmel und Erde übergibt, ihn fürchtet und womöglich liebt“; aber ich bin mir bewußt, daß diese von Goethe bestätigte Sprachbenennung des Zentralwertes in jenem „inneren Universnm“ — so meine wie enre Liebhaberei ist; tel est notre bon plaisir. Können also solche prekären Anssagen logischen Erkenntniswert haben? — So entgegnend wird mancher den Fortschritt, den die „glottologische“ Methodik verheißt, in Zweifel ziehen.

Und doch wird vielleicht diese Methodik, mag sie immerhin die blasse Farbe inhaltsloser Abstraktion tragen, die allein zum Ziele führende und mindestens so unentbehrlich sein, wie die Logarithmierung als höheres Stockwerk über der Potenzierung. Freilich hat man anch ohne sie auf dem heikeln Gebiete der Kombination zwischen Sexualpathologie und religiöser Verirrung, zwischen Erotik und Religionswissenschaft manche Erkenntnis gewonnen; „das Wahre war schon längst gefnnden“. Aber vielleicht doch nnr so, wie auch eine blinde Henne ein Korn findet und wie ein einzelner Wanderer ohne Wegweiser den rechten

Weg einschlug oder ohne Gebirgsstock sich über den Gletscher half. Eine wissenschaftlich endgültig befriedigende Verständigung über so diffizile Fragen wie hier, wo es sich um Gott und Eros, um Jahwe und Istar handelt, wo, wie die Literatur zeigt, fast jeder um die Lösung Bemühte wieder ganz von vorn anfangen mußte, wo die oft grundsätzlich entgegengesetzten Standpunkte jedem hinreichenden Spielraum und Anlaß geben, die seinen Sprachgewohnheiten und Willensidealen korrespondierenden Erlebnistatsachen zur Beweisführung auszuwählen: eine vollkommene Verständigung auf diesem Gebiete ist sehr schwer, und es kann nur, wenn man sich prinzipiell über das Maß der Berechtigung zu solcher Auswahl klar wird, der sonst unvermeidliche Doppelabweg vermieden werden, dem eben fast alle hierhergehörigen Erörterungen, Untersuchungen, Diskussionen, soweit sie nicht flach und salzlos sind, zu verfallen scheinen: entweder einseitig prüde, dogmatisch beschränkt oder unvornehm — sei es fanatisch, sei es gewöhnlich und lasziv — zu urteilen. Vielleicht hängt damit die merkwürdige Gepflogenheit zusammen, daß Gespräche über religiöse Themata, weil sie gar zu leicht in animosen Ton ansarten, aus dem sonst unbeschränkten Programm der geselligen Unterhaltung in akademisch gebildeten Kreisen und gerade da, wo die humanste Geselligkeitspflege geübt wird, nach stillschweigender Übereinkunft oder auch statutenmäßig ausgeschlossen werden, z. B. (neben politischen Themata) von der Kneiptafel mancher Studentenverbindungen verbannt sind. — Freilich wird eine so hyperabstrakte Methodik, wie die hier geforderte, welche auf Schritt und Tritt die erkenntnistheoretische Unzulänglichkeit jedes einzelnen in ein Wort gefaßten Begriffes und jedes aus Worten aufgebauten Urteils im Auge zu behalten mahnt[1]), vielen erst recht als ein Hemmschuh fließender Gesprächsführung erscheinen, und mancher möchte ähnlich darüber urteilen wie einst die Gegner der subtilen Dialektik eines Johannes Skotus Erigena, indem sie diese als

---

[1]) Nicht bloß für die Religionspsychologie, sondern für alle theoretische Psychologie gilt das erkenntnistheoretische Gesetz: In allen nicht rein empirisch-phänomenalistischen Erkenntnisproblemen, in allem, wo es gilt, nicht bloß eine wahrnehmbare Wirklichkeit zu kopieren, sondern mittels der Sprache sie zu reproduzieren und aus ihr zu folgern, untersteht dem Einfluß des sprachlichen Tropos, insonderheit der Metapher, Ellipse und Hyperbel sowie der verdunkelnden Wirkung der Homonymie, Polyonymie und des Bedeutungswandels, jeder Gedanke, sowohl der abstrakte Begriff als auch das Urteil, mittels dessen die Feststellung des Konkreten erfolgt. Je eindeutiger wir das Faktum zu konstatieren und zu bestimmen suchen, desto klarer erkennbar tritt hervor, daß dieses Bestimmen und Feststellen bedingt ist durch die Bildform der Sprache. Je abstrakter, unbildlicher wir den Ausdruck wählen, desto ungeeigneter wird er, konkrete Tatsachen zu fixieren. Entweder wir urteilen bildreich,

puls *Scotica* belächelten und ablehnten; aber die Fernhaltung solcher Halben von *dieser* Atmosphäre wird kein Schade sein.

Bei solchem Verfahren wird eben nicht bloß die *Schwierigkeit* der Problemlösung zum Bewußtsein gebracht, sondern auch eine sukzessive *Näherung* an das Ziel ermöglicht, falls schon an der korrekten *Formulierung* des Problems ebenso gewissenhaft gearbeitet und in beidem, in der Formulierung und in der Lösung, ernstlich danach gestrebt wurde, jede *Unbesonnenheit in der Wahl des Ausdruckes* fernzuhalten.

Bei der heikeln Natur unseres Themas, wie sich die sakrale und die Sexualsphäre zueinander verhalten, gilt von diesem das Gesagte in gesteigertem Grade. Hier hat die formulierende Kunst der sprachethisch bestimmten Besonnenheit ein bedeutsames Wort mitzusprechen; denn die Frage: Wie verhalten sie sich naturgemäß? besagt zugleich: Wie *dürfen* und *sollen* sie sich vernunftgemäß verhalten? Jedes Zeitalter wird diese Fragen ein wenig anders formulieren und auch anders zur Lösung zu bringen suchen. Denn beide Sphären sind für uns Kulturmenschen nicht reine Natur, sondern teleologisch mitbestimmte Kulturaufgaben. Aber mit jeder neu nuancierten Fassung des Problems wird auch ein jeweilig befriedigender Wort- und Begriffsapparat zur Verfügung stehen, der es ermöglicht, das Rätsel zu lösen, wofern nur die sprachbildnerische und zugleich ideenschöpferische Fähigkeit zu immer feiner differenzierender Analyse der psychischen Erlebnisse und zu immer zielbewußterer Synthese ihrer Ergebnisse mit konzentriertem, sittlich-bestimmtem Willen zur Wahrheit,

aber ungenau, oder farbreich, aber unwirklich. Da nun die Belegtatsachen, auf die wir unser Urteil zu gründen vermöchten, ebenso unendlich zahlreich sind wie die formenden Mittel der Sprache, die Ausdrucksformen, in die wir das Urteil kleiden könnten, so balanzieren wir zwischen wechselseitig abhängigen Möglichkeiten, und die Entscheidung hängt ceteris paribus von dem ethischen Willensideal ab. Aber auch dieses ist nicht bloß durch die subjektiv einseitige und objektiv zufällige Erfahrung (die sich wenigstens stetig vervollständigen läßt), sondern durch den Einfluß der Sprachgewohnheiten und der in ihnen krystallisierten Denkgewohnheiten bedingt, so daß eine mehrfache Zwickmühle den Erkenntniswillen in der Schwebe beläßt. Trotzdem wird mit dieser Einsicht nicht etwa eine „sprachkritische" Skepsis auf den Thron erhoben, vielmehr wird so der einzige Weg eröffnet, diese Skepsis zu bannen. Weil nämlich schon die Versuche, das Problem zu formulieren, eben weil auch diese Formulierung nur mittels der bildhaften Sprachformen möglich ist, demselben Fluktuationsprozeß ebenfalls preisgegeben sind, so reicht die Fähigkeit, mit den jeweiligen Sprachmitteln ein formuliertes Problem zu lösen, *mindestens ebenso weit* wie die Möglichkeit, es deutlich zu *formulieren*, ja insofern weiter, als der entscheidende Wille zur Wahrheit bei der Formulierung nur den rezeptiven, halb latenten Charakter der Spannung und des Staunens trug, in dem Lösungsversuch hingegen den einer lebendigen kinetischen Energie, d. h. einer entschlossenen Höchstleistung, annimmt.

mit Freiheit und Ernst und Ehrlichkeit in Betrieb gesetzt wird. Und anf Grund einer korrekten Anwendung der in unserer Darstellung, die ja hauptsächlich methodische Winke und Warnungen vor verfrühten Schlußfolgerungen geben wollte, als Leitstern gewählten Regel der Urteilsbildnng dürfte sich etwa folgendes Endergebnis herausstellen.

1. Die Geschlechtsliebe nimmt unter den vielen Gelegenheitsnrsachen zur Erregung religiöser Vorstellungen und zur Anbahnung knltischer Einrichtungen eine nicht nnerhebliche Stelle ein; aber viel größer ist der Einflnß, den umgekehrt die schon aus anderen Gründen existierende Religion anf die Gestaltung und Auffassnng des Geschlechtslebens geübt hat. Als wissenschaftliche Kategorie eignet sich jedoch die isolierte Heraushebnng der Sexualsphäre nur vorläufig, heuristisch, nm im Entstehen und Werden des religiösen Mythos, des Kultus, des Dogmas gewisse Einzelheiten zu erklären. Es führt hingegen auf Einseitigkeiten nnd Abwege, wenn man aus einem Einzelgebiet des konkreten Lebens eine psychische Totalerscheinung herleiten wollte, an deren Zustandekommen alle Seelenkräfte beteiligt sind und je nach den Umständen alle konkreten objektiven Erlebnisse Hebammendienste versehen können. Die Kategorien, welche wissenschaftlich brauchbar sein sollen zur Erklärnng des Wesens und Ursprungs der Religion. müssen allgemein-psychologischer Art sein; z. B. die Lust und Unlnst, das Begehren und die Abneigung, Furcht und Hoffnung, Phantasie nnd Verstand, Geselligkeitstrieb und Selbsterhaltungstrieb n. dergl. (wie Verf. dies in dem religionspsychologischen Teil seiner „Religionsphilosophie“ in systematischer Vollständigkeit darzulegen versucht hat).

2. Die Auffassung von der Ehe als einer bloß zivilen Einrichtung liberorum procreandorum causa und von der Geschlechtsliebe überhanpt als einem rein natürlichen Verhältnis wird den Gefühlen und Idealen nicht gerecht, die auf eine allerdings auffallende Verwandtschaft der Erotik mit der Religion schließen lassen. Die Auffassung von der Ehe als einem Sakrament wird aber wiederum den ergänzenden Gefühlen und Vorstellungen nicht gerecht, die aus der religiösen Sphäre alles auszuschließen mahnen, was der Trivialität, dem instinktiven Naturzwange und dem zeitweiligen Untergehen des Persönlichen im Interesse der Gattung das Wort redet. Überdies wird, wo die Ehe als Sakrament gilt, die priesterliche Ehelosigkeit als Korrelat gefordert: eine Verdoppelung desselben Fehlers, in der geistigen Welt des Glanbens dem psycho-physiologischen Vorgange eine zu große Bedeutung beizumessen, ihm einmal positiv den Charakter eines reli-

giösen Sakraments beizulegen, dann wieder **negativ** ihn als zu sündig und völlig unvereinbar mit einem höheren Sakrament hinzustellen.

3. Das richtige Verhältnis zwischen dem Religiösen und dem Sexuellen ist schwer zu bestimmen, schon weil die Grenzen der beiderseitigen ekstatischen Erregungen, als der am deutlichsten zu beobachtenden psychischen Kulminationszustände, leicht ineinanderlaufen (wie dies z. B. Hans Freimark[1]) treffend beleuchtet hat), und weil die religiöse Literatur, besonders die hymnologische, die fromme Minne gern in Ausdrücken kennzeichnet, die mit Analogien nicht nur des Bräutlichen, Hochzeitlichen, Familienhaften, sondern des Brünstigen und Süchtigen nicht immer sparsam umgeht. Die Leidenschaft flieht, die Liebe muß bleiben; aber der fromm Veranlagte hält sich für die schwindende irdische Leidenschaft gern schadlos durch eine bleibende religiöse Leidenschaft. Alte Sünderinnen und Sünder werden bigottfromm, und selbst Zinzendorfs Wahlspruch war: „Ich habe nur **eine** Passion, und die ist Er, nur Er!" Noch erschwerender für eine klare Auseinandersetzung ist, daß dasselbe sexuelle Gebiet, obwohl es dem religiösen so verwandt erscheint, andrerseits einen doppelten **Gegensatz** zu diesem darstellt, den der untersittlichen, amoralischen Neutralität und den des egoistischen, dämonisch-bösen, antimoralischen Konkurrenten, da das Individuum, um seiner sexuellen Aufgabe zu genügen, seiner ethischen Abbruch tun muß. Dient der Gatte dem Gattungszweck, so leidet das Persönliche; und umgekehrt: dient er diesem, so leidet jener.

4. Aber hier gerade ist die religiöse Ethik, die solches Mißverhältnis zum Bewußtsein bringt, auch seine Heilerin; sie lehrt, mit gutem Gewissen sich der zeitweiligen Selbstdepotenzierung und Entpersönlichung zu opfern. Nicht ein kirchliches, also sozialreligiöses Sakrament wird somit die Ehe sein, aber eine durch den Segen der Kirche — wie jede andere weltliche Feierlichkeit — geweihte Einrichtung, die dem Einzelnen das Opfer an Persönlichkeitswert erleichtert, indem sie ihn anweist, diese Selbstpreisgebung der Scham zugleich als vertrauliche Feier der „Heimlichkeiten", als arcanum eines individualreligiösen Mysteriums, zu vollziehen. Dies ist denn auch die relative Wahrheit an der kirchlichen Idee von der sakramentalen Bedeutung der geschlechtlichen Verbindung[2]). Sobald nämlich die Zeugung als eine Feier, ein Fest von individueller Art, aber zugleich mit dem Gedanken an den allgemeinen Zweck der Vorsehung vollzogen wird, so

[1]) Zeitschr. f. Rel.-Psychologie II, 7, S. 248 ff.

[2]) Eine Analyse der katholischen Lehre vom Ehesakrament wäre ein ergiebiges Thema für die Religionspsychologie; ich möchte nicht unterlassen, bei dieser Gelegenheit zu einer speziellen Erörterung desselben in der Zeitschr. f. Rel.-Psychologie anzuregen.

schwindet jener Widerspruch, der ihr anhaftet, Persönliches fördern, ja schaffen zu wollen durch Entwürdigung von Persönlichem. Bei bloß diesseitiger Auffassnng der Sache würde ein zarteres Gewissen immer unter diesem Widerspruch leiden. Weininger behielte recht, wenn er sagt, es sei gar kein Interesse der Vernunft, daß die Menschheit ewig bestehe, falls dies bloß durch eine Fortpflanzung möglich wäre, die doch nur die Schuld, die Unmoral und das Problem selbst verewigt, das Problem nämlich, weshalb es zn dieser Verewigung eben jener Unmoral bedürfe. Alle fécondité als solche sei tädiös und habe nichts Ideales; „kein Mensch fühlt, wenn er sich aufrichtig befragt, es als seine Pflicht, für die dauernde Existenz der menschlichen Gattung zu sorgen." Als ob jemals einer „an die eigene Berechtigung geglaubt hätte, dem Kenschen vorznwerfen, daß er nnmoralisch handele!" Solches Gebaren nennt Weininger (S. 469) ebenso „verlogen" wie „lächerlich", also absurd. Was Weininger aber übersieht, das ist das Prinzip von der „Heterogeneität der Zwecke": es könnte wohl sein, daß die Vorsehnng, indem sie uns dnrch die Natur in eine Lage bringt, die an sich individuell keine sittliche Förderung abwirft, doch einen allgemeinen Zweck erreicht, der in allmählicher Ethisierung der Gesamtheit gipfelt, wenn auch das Wie nns einstweilen verborgen ist. Der Standpnnkt des Gewissens ist ja selbst nur ein Dnrchgangspunkt vom Tiermenschen zum Gottmenschen. „Selig, wer sich kein Gewissen macht", sagt Panlns. Und Hebbel:

„Kein Gewissen zu haben bezeichnet das Höchste, das Tiefste,
Denn es verlöscht erst im Gott, doch es verstnmmt auch im Tier."

Der Mensch, als das mittlere Wesen, muß freilich mit der Verletzlichkeit des Gewissens rechnen, und diese „Reaktion" des Gewissens, sei es des Allgemeinen auf das Individuelle (wie Schleiermacher sagt), sei es des Individuellen anf das Allgemeine (wie Marcnse a. a. O., S. 77, das Schamgefühl definiert), nimmt hier, in der Beurteilung des punctum pnncti, wo Individuelles nnd Allgemeines in Widerspruch treten, oft einen entzündlichen Charakter an, den nur das Wunder der Religion heilen kann, die ja nach D. Snlze „die Rettung der sittlichen Persönlichkeit" ist. Denn die Religion erhebt das Gemüt sowohl in seinen individuellen wie in seinen sozialen Interessen, in die höchste Sphäre der Totalität, wo mit dem eigenen Selbst auch „Himmel nnd Erde" verschwinden und nnr der Eine grundsätzlich fromme Gedanke obsiegend beharrt, daß der machtvolle Natnrwille, wie er sich zumal in der Geschlechtsliebe so unmißverständlich ankündigt, irgendwie dem höchsten Weltgesetz entsprechen müsse und daher zu be-

jahen sei. Der fromme Gehorsam gegen das heilige Gesetz der Natur kann nicht unsittlich sein.

5. Für Millionen Menschen mögen die „Heimlichkeiten“ der Liebe, von denen das Nibelungenlied so naiv zn singen nnd zu sagen weiß, immerhin relativ unschuldig verlanfen, als ungetrübter psychischer Reflex eines gesnnden physiologischen Instinktes. Aber schon ob Walther von der Vogelweide seine Erlebnisse treu abspiegelt, dürfte psychologisch fraglich sein; nnd wer, gleichviel welcher Bildungsstufe zugehörig, ob Parsifal, Tristan oder Tannhäuser, dem Wesen der Dinge sich einznleben trachtet, der wird den Stachel des Gewissens nicht mehr in der Rückkehr zum Tier, sondern lediglich im Aufstieg zu Gott loszuwerden hoffen. Aber eben dies ist möglich; in dem frommen Gefühl, daß Gatte und Gattin ihr Persönliches nicht einander opfern, um eines oder vielmehr zweier diesseitiger, beschränkter, egoistischer Zwecke willen — d. h. nm der Lust oder der Puppe willen (denn das Kind als Gezeugtes ist nicht Selbstzweck, sondern Spielzeug oder Nebenertrag) —, sondern einem höheren, übermenschlich-persönlichen Vorsehungszwecke es aufopfern: in diesem Gefühl schwindet der Dualismus von Physischem und Ethischem. Das Kind ist nun nicht mehr ein bloß zeitlich erzeugtes passives Produkt, sondern ein ideell präexistentes, ewigkeitliches Selbst, — ist wieder einmal ein Phänomen, das im Vergleich zu den Eltern dem göttlichen Weltziel um eine Generation näher gerückt erscheint, — ein Personwesen, an dessen geistigem Ich die Geschlechtsliebe der Eltern wohl genetisch beteiligt war, das aber im Vergleich zu ihnen immer eine Art Übermensch ist, nicht bloß eine Verschmelzung ihrer Vorzüge, sondern ein neuer eigenartiger Ausdruck der überpersönlich-göttlichen Schöpferallwirksamkeit[1]), die das, was für die Eltern Selbstzweck und Heiligtum war, die Vereinigung der Zweiheit, als Mittel benutzen durfte, nnd das, was für jene eine Erniedrigung war, die Selbstpreisgebung der Scham, dadurch adelt und heiligt, daß es znr notwendigen Begleiterscheinnng jenes Mittels, znr unerläßlichen Wegebnung für das nene Individnum wird. Man wird auf diesem Standpunkt nicht mehr immerfort mit Luther wiederholen müssen: „Es ist ja zwar Sünde, aber —“, sondern der höhere Standpunkt der „Vertrauten Briefe über Schlegels Lucinde“ findet so seine wahrhafte Bestätigung. Ist das ganze Sinnen nnd Trachten der Gatten derart auf fromme Lebensrich-

[1]) Darum hat jede echte Mutter, wie Schleiermacher in der „Weihnachtsfeier“ bemerkt hat, wenn sie einem Erstgeborenen das Leben gegeben, ein Gefühl derart, als ob mit ihm wieder einmal eine Art Weltheiland und Offenbarung des Göttlichen in das Zeitendasein eingetreten sei.

tung gestimmt, daß sie ohne besondere Reflexion, unbefangen und doch bewußt, dem göttlichen Willen, so unverständlich dessen Motive zur Wahl gerade dieses Mittels und so unbekannt seine letzten Ziele auch sein mögen, gehorsam sich einordnen, dann vergessen sie die eigene Niederlage und verzeihen jeder dem anderen die unumgänglichen Anwandlungen von animalischem Egoismus, etwa so, wie man sich selbst seine Müdigkeit verzeiht, von der man während der Pflichtarbeit überrascht wird, oder wie man an dem Egoismus seiner Jüngsten sich freut, der sie dem Ernährungsgeschäft mit einem Ernst obliegen heißt, über dem selbst die Liebe zu Vater und Mutter in den Hintergrund tritt. Auch der Erwachsene braucht sich solcher zeitweiligen Versenkung des höheren Lebens in das niedere nicht zu schämen, wenn nur jenes aus diesem verjüngt und gefördert wieder hervorzutauchen Aussicht hat[1]). Das ist aber hier der Fall, weil im Bewußtsein frommer Ehegatten die „Heterogeneität der Naturzwecke", von der oben die Rede war, zur bloß relativen, sukzessiven Gegensätzlichkeit gemildert ist und der nicht aufgehende Rest dem religiösen Mysterium zugewiesen bleibt. Daß das Einssein des Ethischen und Physischen in einem Höheren — intellektuell nie völlig begriffen wird, ist (gegen Schelling) unbestreitbar. Darum wäre es aber auch irrig, diese höhere, transzendente Sphäre als unpersönlich zu charakterisieren; sie ist höchstens überpersönlich, d. h. ebensowohl metaethisch wie metaphysisch, und sie konzentriert in sich alle wahrhaft ethischen wie die physischen Werte, sofern sie dem Weltzwecke dienen — somit sicherlich auch das τέλος der Seelen- und Leibesfunktionen des Menschen auf dem Gebiet, wo er recht eigentlich Organ der zeitüberspannenden, die Gegenwart zur Zukunft vervielfachenden biologischen Allwirksamkeit ist. Indem der Zeugende sich demgemäß bewußt wird, dem göttlichen Allsieger Ἔρως zu huldigen, findet er aus dem Stadium des Asketischen, mit seinem mehr oder weniger verwundeten — sei es

[1]) Dieser zwischen den Extremen des Asketischen und des Frivolen die gesunde Mitte erstrebende Standpunkt ist mir selten so anmutend und herzerfrischend entgegengetreten wie in dem „Vademekum für junge und alte Eheleute" von Otto Funcke, Dr. theol. und Pastor emer. in Bremen (Verlag von Stephan Geibel, Altenburg 1908) Man vergleiche diese nirgends weder prüden noch trivialen, sondern durchaus realistisch und zugleich ernst und zart gehaltenen Erörterungen des orthodoxen evangelischen Geistlichen mit der im Eingang unseres Aufsatzes erwähnten Behandlungsweise des Themas seitens gewisser Autoritäten der andern Konfession, um den Abstand zu ermessen, der seit Luthers Abschüttelung des zölibatären Vorurteils zwischen hüben und drüben sich allmählich aufgetan und ausgeweitet hat. Auch die Art, wie Funcke sich gegenüber den modernen Bestrebungen für „freie Liebe" und dergl. äußert, ist ebenso belehrend wie unterhaltend.

gedemütigten und geschändeten, sei es als roh, rücksichtslos, ja mörderisch gebrandmarkten — Gewissen, einen Rückweg geebnet, der ihn dem Unschuldsparadies des goldenen Zeitalters — der homerischen φιλότητι καὶ εὐνῇ — wiedergibt: denn was nunmehr geopfert wird, das ist zwar ein Persönliches innerhalb der Person selbst, doch so, daß nur der Überperson das Opfer gebracht wird; und der Sold dieser Selbsthingabe ist eine zugleich verdoppelte und neutralisierte, weil in gewissem Sinne androgyne, hermaphrodisische Lust; und zwar gilt dies von beiden Gatten, wie denn Julia wirklich zum männlichen Charakter wird, Romeos Verhalten mehr weibliche Züge annimmt. Das in fromme, ehrfürchtige Stimmung getauchte ideal-erotische Mysterium charakterisiert sich also schließlich als beiderseitige zeugende Schöpferfreude in empfänglicher Aufnahme, als fruchtbares Schaffen des Guten im Genuß des Schönen, als Bejahung auch des Ethischen im Austausch des Psychischen und Sinnlichen — oder mit den Worten, die das Ergebnis des platonischen Erosdialogs, des Symposion, in prägnanter Prägung zusammenfassen: als τόκος τοῦ ἀγαθόν ἐν τῷ καλῷ. Das Wort τόκος bedeutet ebenso aktives Hervorbringen wie passiven Gewinn, Ertrag oder Zinsüberschuß; das „Gute“, τὸ ἀγαθόν, welches in der seligen Einbettung ἐν καλῷ, „im Schönen“, konzipiert und erzeugt wird — der werdende Sproß — kann und wird dem unbefangenen Gefühl der Zeugenden im Idealfalle nachträglich als ein göttliches Wunder, als unerwartete Gratiszugabe erscheinen: ein kaum geahntes, leise erhofftes, vom eigenen Willen unabhängiges, rein passiv hinzunehmendes Gnadengeschenk. Aber ebenso wird doch andrerseits das nämliche ἀγαθόν — und gerade dann, wenn jener ahnungsvolle Gedanke an den erwarteten „Liebeszins“ und „Himmelsboten“ in die erotische Ekstase eingeflossen war und ihr Mysterium potenzierte, — um deswillen als jenes ἀγαθόν empfunden werden, weil sein Gewordensein zugleich ein Höhepunkt des aktiven Erlebens war. Denn der zeugende Akt — wiederum im Idealfalle — als „Erkennen“ des geliebten Partners und als Sich-von-ihm-Erkennenlassen — ist die allerspontanste beiderseitige Produktivität, die Selbstdarstellung einer gottähnlich schaffenden ἐνέργεια, und insofern die den jedesmaligen Abschnitt des Lebensromans abschließende Selbstvollendung der gesamten Eudämonie des menschlich-psychischen Daseins.

Man würde freilich auf Widerspruch gefaßt sein müssen, wollte man diesen platonisch-aristotelisch-christlichen Idealismus ohne weiteres in die alltägliche Wirklichkeit hereintragen; er bleibt einstweilen ein ethisches Ideal und ein metaphysisches Postulat. Aber die Psychologie der Geschlechtsliebe führt mit innerer Notwendigkeit auf solche Ideen,

einerseits durch den inneren Widersprnch, der dem Sexualleben für sich anhaftet, andrerseits dnrch die Verwandtschaft, die, wie gezeigt, zwischen seinen und den religiösen Motiven besteht.

Die Psychologie der Kinderpredigt.

Von **Anton Willuhn.**

Wenn die Kirche uoch weiterhin ein Knltnrfaktor im Volksleben bleiben will, so wird sie daranf sinnen müssen, den Bereich ihrer Tätigkeit in einer dem Bewußtsein des modernen Menschen entsprechenden Form auszngestalten. Sie hat viele Fehler gut zu machen. Nichts liegt dem modernen Menschen so sehr am Herzen als die Sorge um sein Kind. Wird diese leider auch nach Lage der Verhältnisse zunächst die Richtung auf die beste materielle Unterkunft nehmen, so ist nicht zu verkennen, daß auch besonders die gebildeten Kreise wieder mehr der Vertiefung des Gemütes ihre Aufmerksamkeit widmen. Zwar hat die Kirche bereits Veranstaltungen für die Kinder getroffen, besonders in den sogenannten Kindergottesdiensten. Diesen kann man aber nur ein sehr geringes Maß von Wirksamkeit zuschreiben. Es werden hier zum großen Teil von Geistlichen, die oft ein geringeres didaktisches Verständnis und in der Regel weniger pädagogische Schulung besitzen als die Lehrer, katechetische oder biblische Stoffe repetiert, die schon so oft in der Schule die Kinder beschäftigt haben.

In neuerer Zeit hat man nun in verschiedenen Provinzen am Reformationsfest Schnlgottesdienste eingerichtet. Die Idee an sich ist zu begrüßen, obwohl der Tag selbst wegen der konfessionellen Betonnng nicht gerade glücklich gewählt ist.

Sehen wir nns einen solchen offiziellen Schulgottesdienst näher an. An ihm haben teilzunehmen Kinder von sechs bis vierzehn Jahren. Man sollte meinen, daß nun auf diese jugendliche Gemeinde auch der Gottesdienst zngeschnitten ist. Keineswegs. Es wird der gewöhnliche Gottesdienst für Erwachsene gehalten. Auf die Kanzel tritt ein kreuzbraver Mann, der leider nichts, aber auch gar nichts von der Psyche des Kindes versteht und sich anch keine Mühe gegeben hat, sich dieses Verständnis anderwärts zu holen. Seine Predigt ist weiter nichts als eine Wiederholung all derjenigen abstrakten Gedanken, die vor 400 Jahren, in den Tagen der Reformation, neu gewesen sind und auch, von einem gewaltigen Redner vorgetragen, ihre Wirkung sicher nicht verfehlt haben.

Ihre Wirkung auf die Kinder konnte man auch sogleich beobachten. Schon nach ganz kurzer Zeit, nachdem das Ungewohnte der Umgebung überwunden war und die kindlichen Seelen an den Worten des Predigers nichts in ihren Seeleninhalt Aufnehmbares fanden, hörte die Aufmerksamkeit vollkommen auf. Vor einer noch mehr äußerlich bemerkbaren Betätigung ihrer Unaufmerksamkeit hielt die Kinder nur die anerzogene Scheu vor dem Gotteshause und die Furcht vor den bei und hinter ihnen sitzenden Lehrern ab. Nur bei den anwesenden Waisenkindern war eine in der strengeren Disziplin begründete äußere Aufmerksamkeit zu bemerken. Den ausschlaggebenden Beweis für die vollkommen wirkungslose Predigt gab eine sogleich nach ihrer Beendigung an die Schüler einer höheren Lehranstalt gerichtete Frage nach irgendeinem Gedanken. Niemand hatte etwas anderes nach Hause getragen als das Wort „Reformation“, ein Gewinn, der doch für einen schulfreien Tag zu dürftig erscheinen muß.

Was wir bei dieser Predigt zu beobachten Gelegenheit hatten, wird sich wohl in gewissen Grenzen verallgemeinern lassen. Es frsgt sich nun, ob es bei einem solchen negativen Resultate nicht besser wäre, überhaupt auf Kinder- oder Schulpredigten zu verzichten.

Vom Standpunkte einer gesunden religiösen Entwicklung wäre die Frage zu verneinen und im Gegenteil die Vermehrung von vertiefenden Andachten unter genauer Beachtung der kindlichen Psyche anzubahnen. Denn schließlich wird doch auch in der Zukunft der Kirche die sittliche Versorgung der Kinder eine wichtige Kulturaufgabe bleiben und sie wird dann wieder mit der Schule zusammenfallen, die aus ihr hervorgegangen ist.

Der Einwurf, daß die Schule schon jetzt genug Stoffe und Gelegenheiten habe, das kindliche Gemüt zu vertiefen, ließe sich leicht mit dem Hinweis entkräften, daß selbst bei einer mit Siebenmeilenstiefel anhebenden Schulreform die Schule in absehbarer Zeit doch noch hauptsächlich Lern- und nicht Erziehungsschule bleiben wird. Noch herrschen in der höheren Schule die scholastischen Philologen, und in der Volksschule treibt ihr Wesen die engherzigste Bureaukratie. Ferner ist nicht zu verkennen, daß selbst in dem Bewußtsein der breiten Kreise der Gebildeten und insbesondere der Mütter die traditionell überlieferten Vorstellungen und Gebräuche noch immer einen Teil ihres Lebens bestimmen.

Ja es gibt sogar denkende Mütter, die selbst in einer anderen Weltanschauung lebend, bewußt lieber von ihren Kindern den späteren Vorwurf der Unwahrheit ertragen wollen, als daß sie ihren Kindern ihren Kirchenglauben rauben. Sodann ist die Anzahl der Mütter Legion,

die in einem ganz nichtigen Oberflächen- und Sinnenkult vollkommen aufgehend, ihre nach Liebe verlangenden Kinder in der kalten Umgebung ihres selbstsüchtigen Herzens verkümmern lassen.

Nehmen wir noch die armen Mütter hinzu, denen der aufgezwungene harte Kampf ums Dasein Mittel und Gelegenheit raubt, für ihre Kleinen seelisch zu sorgen, dann müssen wir sagen, die Kirche hätte allen Grund dazu, sich endlich mal wieder der Worte des Mannes zu erinnern, der da sagte: „Lasset die Kindlein zu mir kommen.“

Daß Christus die Psyche des Kindes gekannt hat, nicht infolge einer metaphysischen Erkenntnis, sondern aus der natürlichen Quelle seiner gesunden Vernunft und seines liebevollen Herzens, ist zweifellos. Vielleicht wäre es endlich an der Zeit, daß die Kirche zu dieser natürlichen Quelle herabsteigt, statt sich in einem unfruchtbaren Kampf gegen die Erkenntnis des menschlichen Geistes zu erschöpfen.

Wie hat sich nun eine solche Kinderpredigt zu gestalten? Es kann natürlich bei dem zur Verfügung stehenden Raume das Thema nur andeutungsweise behandelt werden. Zunächst muß der Zweck der Kinderpredigt festgestellt werden. Sie darf keine sogenannte Glaubenspredigt sein, denn geglaubt wird von den Kindern bis zu einem bestimmten Alter, wo die kritische Überlegung allmählich anfängt wach zu werden, alles. Ihr Glauben wird lediglich von der Person bestimmt, die die größte suggestive Kraft oder den stärksten Stock besitzt. Geistiges Eigentum des Kindes wird aber nur das, was in seinem Erfahrungsleben eine Bestätigung findet. Nun besitzt aber das Kind als natürliches Erbteil, das durch eine unvernünftige häusliche Erziehung oft zu einem gewaltigen Besitz angewachsen ist, eine Anzahl unsozialer Triebe. Diesen gegenüber ist die Schule bei ihrer heutigen Organisation im allgemeinen machtlos. Vor allem muß sie aus ihrer Organisation als Massenanstalt heraus Zwang anwenden, ohne diesen gleich wieder durch ein gleiches Maß von Liebe aufheben zu können.

Hier kann die Kirche in die Bresche treten, natürlich nicht die politische von Juristen geleitete, sondern die verstehende, liebende, ermunternde, wie sie sich jetzt schon in einer Anzahl aufgeklärter Geistlicher kund gibt. Man möge es doch endlich aufgeben, alte, in ihrem Marxismus versunkene Sozialdemokraten von den Wahrheiten des Kirchenchristentums zu überzeugen, oder notorische Trinker, die in eine Heilanstalt gehören, mit frommen Reden von ihrem Triebe abzumahnen. Man braucht ja endlich nur Luther nachzuahmen. Nachdem er es eingesehen hatte, daß er mit seinen neuen Gedanken bei den alten räudigen Böcken nicht durchkam, da wandte er sich eben an die Jugend und gab ihr den kleinen Katechismus. Wie sehr er

damit recht hatte, zeigt die Tatsache, daß seine Gegner den Katechismus nachahmten. Warnm machen es unsere Theologen, die doch so gern auf Luther hinweisen, nicht ebenso? Es brauchte nur ein Pfarrer die Absicht kundzngeben, jeden Sonntag nach dem Ersten des Monats eine Kinderpredigt statt des üblichen Gottesdienstes halten zu wollen, er würde seine sonst große Lücken zeigende Kirche sicher gedrängt besetzt haben.

Will er diesen Versnch machen, so mnß er nach den Altersstufen besondere Gemeinden gründen.

Es gehören mit ihren ethischen Anschauungskreisen etwa znsammen: die Schüler vom 6. bis zum 9. Lebensjahre, ferner vom 10. bis zum 13., vom 14 bis zum 16. nnd vom 16. bis zum 18. Lebensjahre. Aus praktischen Gründen, weil überall durchführbar, dürfte sich aber znnächst eine Gemeinde von etwa 8- bis 14jährigen Kindern empfehlen.

Mit dieser Gemeinde wollen wir uns näher beschäftigen. Der Gottesdienst kann sich, soweit es mit den psychologischen Fordernngen irgend angängig ist, den überlieferten Formen anschließen. Die Daner muß aber verkürzt werden. Statt des langen Kirchenliedes darf höchstens ein Vers gesnngen werden. Überhaupt muß alles vermieden werden, was die Anfmerksamkeit der Kinder ermüden könnte. An Stelle der Liturgie und des langen Fürgebetes tritt ein schöner Chorgesang oder ein entsprechendes musikalisches Zusammenspiel. Zu letzterem werden sich immer musikalische Väter und Mütter gern bereit finden, vielleicht sogar mit ihren schon geübteren Kindern. Auch eine gute Deklamation eines entsprechenden Gedichtes von seiten der Schüler oder Erwachsener wird die Weihe nur erhöhen.

Und nun tritt ein Mann auf die Kanzel. Sein Antlitz trägt nicht den satten Ausdruck des hochmütigen Erwählten Gottes, auch nicht den unsteten Blick des Zeloten oder Fanatikers, sondern jenes freundliche, milde Lächeln umspielt seinen Mund, das nur den Menschen eigen ist, die sich im Verkehr mit der Jugend eine heitere Lebensauffassung erhalten haben. Er kennt die kleinen und größeren natürlichen Schwächen und Fehler der Kinder. Neben der genauen Beobachtung der kindlichen Psyche hat er diese reiche Kenntnis aus der steten Rückerinnerung an die eigene Jugendzeit erworben. An Stoff für seine Predigt hat er keinen Mangel. Da ist das vierte Gebot. Nicht vom sklavischen Gehorsam zu den Eltern und Lehrern spricht er, sondern er leuchtet in die jungen Seelen hinein, wie sich diese Unterordnnng einfach als eine natürliche Folge einer vernünftigen Einsicht ergeben muß. Vor allem mnßt du versuchen, dich an die häusliche Ordnung zn gewöhnen, denn du findest sie im ganzen Leben

wieder, auch später als Glied des Staates. Beim fünften Gebot wird der Prediger den Totschlag vor dieser Gemeinde kaum erwähnen, aber das Steinwerfen, Stoßen, das unvernünftige Schlagen, das ordnungswidrige Verhalten beim Spiel, das Erschrecken, das Spielen mit Schießgewehren, das unvernünftige Baden, Tierquälereien, all die Äußerungen eines unbedachten kindlichen Übermutes etc. Das sechste Gebot ist ein schwieriger Stoff. Doch die Zoten, gemeinen Ausdrücke und Handlungen können gut bekämpft werden. Und welche Fülle bietet das achte Gebot! Du sollst nie lügen. Auch darfst du nie beim Extemporale absehen, vorausgesetzt, daß dein Lehrer einsichtsvoll genug ist, nie eine Arbeit zu geben, die deine Kräfte übersteigt, und deine Eltern vernünftig genug sind, dich nicht zu schelten, wenn du mal mehr Fehler gemacht hast. Das nächstemal wird es schon besser werden. Du sollst es auch lernen, deine Arbeit aus Liebe zu tun, wenn schon nicht aus Liebe zur Arbeit selbst, so doch aus Liebe zu deinen Eltern und zum Lehrer, der sich redlich müht, dich zu fördern. Dann wird dir in jedem Falle deine Arbeit leicht werden; du wirst dich daran gewöhnen, Arbeit und Spiel richtig zu verteilen. Das wird ein reicher Gewinn für dein Leben sein; du wirst nie ein Müßiggänger werden usw.

Betrachten wir nun noch einen biblischen Stoff aus dem Neuen Testament, z. B.: „Der barmherzige Samariter". Übertragen wir diesen auf unser modernes Leben.

Es fuhr ein Automobil von X. nach Y. Auf freier Chaussee ergriff die Insassen und den Chauffeur der furor automobilicus. Sie rasten mit sausender Schnelligkeit dahin, ohne auf die drohenden Mienen der fleißigen Landleute zu achten. Da tauchte vor ihren Blicken das Dorf W. auf. Die Chaussee macht vor dem Dorfe eine Biegung, so daß die Ankommenden erst kurz vor dem Dorfe bemerkt werden können. Die Automobilisten wußten wohl, daß auf der Dorfstraße immer eine Anzahl Kinder spielten, aber sie mäßigten nicht ihre Schnelligkeit. Daher kam es, daß das Automobil, ehe die Bremse den Händen des Chauffeurs gehorchte, mitten durch die Kinder fuhr und einem Knaben und zwei Mädchen furchtbare Wunden beibrachte. Die Automobilisten kümmerten sich nicht um die armen Kinder, sondern rasten davon. Da stürzten die Frauen und die nicht bei der Feldarbeit beschäftigten Männer herbei. Sie waren aber alle so von dem Unglück bestürzt und ratlos, daß sie nur die Hände rangen und durch ihr lautes Rufen, Schimpfen und Jammern die Verwirrung vermehrten. Da kam ein reich ausgestatteter Wagen herangefahren. Als der Herr den Auflauf und die blutenden Kinder bemerkte, wollte er aussteigen

und sehen, ob er nicht helfen könnte. Doch seine Frau hielt ihn zurück und sagte: „Lieber Mann, du weißt doch, wie nervös ich bin und wie ich immer in große Aufregung gerate, wenn ich Blut sehe. Die Leute werden schon ohne dich fertig werden.“ Da blieb der Mann im Wagen und der Kutscher fuhr im scharfen Trabe vorbei. Da kam ein Barbier auf dem Rade dahergefahren. Als er das Unglück sah, faßte er eines der Kinder behutsam an und trug es in das nächste Haus; ebenso machte er es mit den anderen. Dann verband er leicht die Wunden, setzte sich auf sein Rad und raste mit Aufbietung seiner ganzen Kraft in die nächste Stadt zum Arzt. Als er ihn nicht zu Hause traf, nahm er Verbandzeug mit und raste in das Dorf, wohin der Arzt gefahren war. Als er ihn auch hier nicht antraf, jagte er ihm nach, bis er ihn auf der Chaussee antraf. Dann kehrte er mit dem Arzte um und begleitete ihn zu den verwundeten Kindern. Hier leistete er dem Arzte Hilfe, bis die Kinder ordnungsmäßig verbunden und für ihre Pflege gesorgt war. Dann setzte er sich auf sein Rad und fuhr an seine Arbeit.

Wenn eine derartige Geschichte den Kindern in einer verständigen Weise auseinandergesetzt wird, so sollte man meinen, daß die sich aus ihr ergebenden sittlichen Vorstellungen zum bleibenden Eigentum der Kinder werden. Jedenfalls hätte für sie diese Geschichte einen größeren Wert als die biblische Geschichte vom „barmherzigen Samariter“, bei der praktisch doch vorwiegend die schnelle Benachrichtigung der Polizei in Frage käme, die heutzutage kaum irgendeiner unterlassen würde.

Zeigt man nun im Anschluß an diese Geschichte einen modernen Samariter in der Person des Reichskanzlers Bülow, der die Frau, die seine Automobildroschke schuldlos umgeworfen hatte, auf sein Gefährt nahm und ihr alles angedeihen ließ, was in seinen Kräften stand, der ihr das Begräbnis ausrichtete und sich von einem hohen Beamten vertreten ließ, so ist es unzweifelhaft, daß die hieraus gezogenen Vorstellungen unter anderem auch der sozialen Versöhnung dienen müssen. Sind unter den Kindern Söhne sozialdemokratischer Väter und bringen diese ihre Eindrücke nach Hause, so ist sicher anzunehmen, daß ihre Väter unter der Wucht des kindlichen Gerechtigkeitssinnes mindestens zum Nachdenken angeregt werden. Und das ist immerhin schon ein Gewinn!

Ein sehr wichtiger Faktor bei diesen Kindergottesdiensten werden aber auch die Mütter sein. Es ist sicher, daß sie sich daran lebhaft beteiligen werden. So notwendig die Schule die vernünftige Mitarbeiterschaft der Mutter braucht, schon ehe das Kind der Schule überwiesen

wird, ein Gedanke, den Amos Comenius in seiner Schola materna näher ausgeführt hat, so wird es doch nach dem Trägheitsgesetz noch sehr lange dauern, bis sie und die aufklärende Wissenschaft die Mütter allgemein dazu herangezogen hat. Noch geht die Mehrzahl der Mütter auch der sozial besser gestellten Gesellschaft in den Nichtigkeiten des Lebens und in einer schwatzhaften, gedankenlosen Geselligkeit auf, ohne sich ihrer höchsten Aufgaben bewußt zu sein. An diesem Zustande wird selbst die gesunde Frauenbewegung nicht viel ändern können. Nun ist es aber Tatsache, daß die Frau in der Beobachtung religiöser Überlieferungen und Formen viel konservativer als der Mann ist. Man rühmt ihr eine besondere Religiosität nach. Diese hat wohl ihren Grund in der immerhin gefahrvolleren Naturbestimmung der Frau und in ihrer bei den meisten Völkern sehr unterdrückten Stellung. Daher hat sie von jeher Schutz und Hilfe bei einer außenstehenden Macht gesucht. Daher umstanden auch die so oft aus frommem Munde zitierten Frauen das Kreuz Christi. daher übt der Geistliche noch immer eine besondere Anziehungskraft auf die Frauen. Daher stellen die Frauen auch noch immer das größte Kontingent der Kirchenbesucher. Daher werden auch die Mütter bei den Kindergottesdiensten zahlreich vertreten sein, und zwar zu ihrem Heil Denn was der Schule infolge ihrer langsamen Fortentwicklung noch lange nicht möglich sein wird, die Mütter zum Unterricht einzuladen und ihnen ad oculos zu demonstrieren, wie sie infolge ihrer Gedankenlosigkeit, Trägheit und nicht zum wenigsten infolge ihrer Affenliebe ihren Liebling verdorben und so dem Kinde und dem Lehrer die Arbeit erschwert haben, davon kann sie ihre geistliche Autorität, der die Kinderpsyche kennende Prediger überzeugen. Der wird ihnen sagen, welches königliche Amt sie überkommen haben und wie sie sich dieses Amtes würdig zu zeigen hätten. Was sie keinem Lehrer, keiner anderen Autorität glauben würden, das werden sie mit ihren traditionellen Instinkten dem Prediger glauben.

Es lag nicht im Rahmen dieser Ausführungen, grundlegende Gesichtspunkte für die Zukunft aufzustellen, sondern es handelte sich lediglich darum, den Nachweis zu führen, welche Pflichten die Kirche dem Kinde gegenüber hat und wie dieser Pflicht praktisch schon jetzt ohne Aufgabe irgendeines bestimmten Standpunktes innerhalb der gegebenen kirchlichen Verhältnisse genügt werden könnte.

Aus der Literatur.

Zur Psychologie des Bauerntums. Ein Beitrag. Von l'Houet. Tübingen 1905. Verlag von J. C. B. Mohr.

Das deutsche Bauerntum, dessen stärkste Repräsentanten in Nordwest- und Westdeutschland, dessen schwächste Vertreter dagegen in Mecklenburg, Vorpommern und Ostholstein wohnen, zeichnet sich durch drei Haupteigenschaften aus: es hat eine homogene Beschaffenheit, ist in seinem Wesen abgeschlossen und durchaus traditionell. Im einzelnen finden wir in der Art und dem Leben des Bauern charakteristische Unterschiede von dem auf der Höhe der Kultur stehenden Stadtbewohner.

Zunächst fällt uns die urwüchsige Gesundheit des Bauern auf, welche den größten Strapazen gewachsen ist, auch im höheren Alter sich bewährt und trotz Vernachlässigung aller hygienischen Regeln besser ist als die scheinbar gute Gesundheit der Städter. Vor allem zeichnet er sich durch Nervenstärke aus, wie sie sich bei elementaren Naturereignissen, aber auch im Sterben kund gibt. Frei von Schwäche und Sensitivismus, aber ebenso frei von Härte nnd Grausamkeit hat er sich ein gesundes Gemisch von Indolenz, Resignation und Stoizismus bewahrt, welches ihn in ganz anderem Grade widerstandsfähig macht wie den Städter. Ebenso stark ist seine konservative Gesinnung, sein Beharrungsvermögen, welches im Hausplan, in der Namengebung, im Dialekt, in Poesie und Tracht zum Ausdruck kommt, ferner die Kraft der Tradition, in der Kunst und im Kunstgewerbe.

Der Mangel an Eigenart verleiht dem Bauern den Charakter der Unpersönlichkeit, nicht die Einzelperson, sondern der Hof mit Knecht, Magd, Nachbar ist das Wichtige. Ebenso vollkommen wie der Bauer die Gemeinde vertritt und umgekehrt, ebenso scharf unterscheidet sich seine Gemeinde von dem Nachbargau.

Überall sehen wir Gediegenheit: in Hof und Haus, im Essen und Trinken, in der Kleidung, in der Bildung, obgleich der Bauer keinen Sinn für Geographie, Geschichte, Naturbeschreibung und Schulbesuch überhaupt hat. Sein Sparsamkeitssinn kommt besonders bei der Eheschließung und dem Erbrecht zur Geltung, seine Naivität, die sich frei hält von jeder Unnatur und Verstellung, in Kleidung, im Essen, Reden und in der Erotik, seine „spielende Energie" in der Ehrfurcht vor Formelkram, vor dem Ritus, und in seiner Umständlichkeit, seine Übersinnlichkeit in der traditionellen phantastischen Sage, im Volksaberglauben nnd in der Volksmedizin.

Auf der einen Seite bieten ihm der Sonntag, die Nacht, der Feierabend und der Winter ein Ruhequantum, welches ihn vor der Erschöpfung bewahrt und seine Kraftäußerungen nur bis zur „Dreiviertelkraft" anspannt, auf der anderen Seite zeigt er im Gegensatz zu dem hochkultivierten Städter ein weises Maßhalten in allen Dingen. Der Bauer kennt nicht die Jagd nach Ehre und Gelderwerb, nicht die Exzesse im Liebesleben, im Essen und Trinken; sein Streben ist, die Bedürfnisse des innersten Lebens befriedigt zu sehen, das macht ihn maßvoll und frei. Das Bauerntum, welches vom Kommnnismus zur Leibeigenschaft und Hörigkeit überging und nach einer kurzen Periode freieren Lebens in gesteigerte Abhängigkeit verfiel, repräsentiert die Jugend, die Kultur dagegen das Alter des Volkes.

Wenn auch in der Gegenwart die Religion, der Glaube, d. i. die aufrichtige Hingabe an Gott, einen Niedergang erfahren hat und dessen Folgen auch beim Bauerntum bemerkbar sind, so bleibt letzteres gleichwohl der Hort der Religion, seine Dogmatik ist durchaus jugendlich und fest gegründet, sein Wunderglaube ist etwas Selbstverständliches.

Ein hervorsteehender Zug im Gefühlsleben des Bauern ist seine Gleichgültigkeit gegen Kunst, Wissenschaft und Kulturleistungen; ihm ist jede historische, politische und geographische Denkweise fremd. In seinem sittlichen Leben spielen ferner Mißtrauen, Verschlossenheit, Trotz gegen fremde Welt eine hervorragende Rolle; bekannt ist seine Streitbarkeit, Händelsucht und Prozessierwut, und doch ist er bei all seinem stark entwickelten Egoismus ein gutmütiger und toleranter Charakter. Außerordentlich hoch schätzt er die Frau, die in der Kultur allmählich dem häuslichen Herd entfremdet wurde. Bei Bauern ist sie etwas Notwendiges, er bedarf ihrer Mitarbeit, er muß heiraten und heiratet immer.

Wesentlich stärker als bei den Kulturmenschen ist beim Bauern das Gewissen ausgebildet, die Stimme Gottes in seiner Seele ist weit lauter, die Beziehung zwischen Schuld und Sühne viel lebhafter. Bei der Einordnung der Bauernmoral in das philosophische System Herbarts ergibt sich, daß dem Bauern die Herbartschen Ideen der Vollkommenheit, der Vergeltung, der inneren Freiheit und des Rechts geläufig sind, während die Idee des Wohlwollens fehlt.

Der Vergleich zwischen Bauerntum und Mittelalter läßt erkennen, daß beide die Attribute der Jugend, Kraft und Religiosität gemein haben, mit der Halbkultur hat das Bauerntum Gesundheit, Nervenstärke und Zufriedenheit gemein, mit der Kinderwelt Unempfindlichkeit, Zufriedenheit, Naivität und Konservativismus. Weitere Parallelen lassen sich finden im Alten Testament und in der Kunst.

Als schmerzliches Schlußergebnis muß der entschiedene Niedergang des Bauerntums besonders in religiöser und moralischer Beziehung festgestellt werden. Schuld daran ist ausschließlich die Kultur.

Die originelle und flüssige Darstellung, gewürzt mit Anekdoten und Episoden, macht das Buch zu einer anregenden Lektüre, wertvoll aber wird es durch die außerordentlich scharfe Beobachtungsgabe des Verfassers, welche in treffenden Worten zum Ausdruck kommt. Wer sich mit dem Studium der Bauernseele befaßt, wird nicht leicht dieses Buches entraten können, bietet es doch Winke und Anregungen in Hülle und Fülle. Wenn von Bauerntum die Rede ist, so ist hier selbstverständlich, wie der Verfasser eindringlich und wiederholt betont, nur der reine unverfälschte Typus gemeint, der nichts gemein hat mit dem von städtischer Kultur angekränkelten, von gewerblichen Großbetrieben lebenden Landbewohner. Dem Werte des Buches tut auch die etwas breite und vom Thema öfter abschweifende Darstellung keinen Abbruch, nur wäre vielleicht bei einer Neubearbeitung eine andere Disposition des Stoffes zu empfehlen, durch welche Wiederholungen vermieden werden könnten. Hubert Schnitzer - Stettin.

Die Persönlichkeit Jesu. Eine psychologische Studie. Von Dr. Karl Weidel. Halle, Carl Marhold Verlagsbuchhandlung, 1908. 47 S. 1 M.

Weidel faßt Jesus als Willens- und Tatmenschen auf, das reflektierende Denken und das Gefühl treten bei ihm zurück. Da Jesus eine durchaus schöpferische Natur ist, die aus dem Reichtum des eigenen Innern den Geistern ein neues Verhalten, ein neues Denken und Handeln vorschreibt, so dürfen wir die Widersprüche, die bei solchen Charakteren in die Erscheinung treten, nur als äußerliche ansehen, die für das tiefere Nachdenken die Einheit der Persönlichkeit nicht zu stören vermögen.

Bei Jesus drängte sich der Reichtum seines Geistes wie auf einen Punkt zusammen. Er entfaltete eben darum eine ungeheure vulkanische Stoßkraft, die die alte Welt in Trümmer legte und den Grund zu einer neuen schuf (S. 10).

Seine Zwecke sind Gottes Zwecke, er ist der Vollstrecker seines Willens, das weiß und fühlt er. Daraus erklärt sich das große Selbstbewußtsein, der Anspruch auf die Messiaswürde; er ist der Vollender der Weltgeschichte, derjenige, der die Pläne Gottes in der Geschichte zum Abschluß zu bringen hat. Daß er sich in der Zeit irrt und die Vollendung ganz nahe glaubt, tut nichts zur Sache; das ist nur der selbstverständliche Ausdruck für die Energie seines Wollens und seines Selbstbewußtseins, dem gegenüber die Zeit verschwindet.

Seinem Selbstbewußtsein entspricht sein entschlossenes Auftreten gegen die herrschenden Kreise. Jesus ist ganz Wille, der geborene Herrscher. Das müssen auch alle erfahren, die ihm nachfolgen, ihn hören und die sich heilen lassen wollen. Er spricht in entschiedenen Imperativen, er kennt kein Wenn und Aber, keine Kompromisse, er fordert völlige Hingabe und gibt den Schwächlingen den Rat, sich ihm nicht erst anzuschließen.

Diese Energie seines Willens zeigt auch der Ausgang seines Lebens. Daß aber, wie Weidel annimmt (S. 18), alle Angriffe Jesu auf die herrschenden Klassen diktiert sind durch den Zweck, seinen Tod herbeizuzwingen und dadurch die Pforten des Reiches Gottes den Menschen zu öffnen, ist eine unbeweisbare Behauptung. Die Bitte Jesu, daß sein himmlischer Vater den Kelch des Todes an ihm vorübergehen lassen möge, spricht doch mit aller Deutlichkeit dagegen. Die Einsicht, daß er für das Reich Gottes in den Tod gehen müsse und daß er die höchsten Werte, die in ihm realisiert sind, durch eine gewaltige Tat der Selbstaufopferung zur Herrschaft bringen müsse — diese Einsicht kann Jesus doch erst durch den Lauf der Ereignisse gewonnen haben. Er wäre gewiß auch mit einer friedlichen Lösung des Kampfes einverstanden gewesen.

Jesu Religiosität wurzelt nicht im Denken und nicht im Gefühl; sie ist eine Religion der Tat und des sittlichen Willens. Sittlich handeln, das heißt: den Willen Gottes tun, das heißt Religion haben. Diese ins Praktische gewandte Religion ist dadurch aus einer bloß eschatologischen Zukunftshoffnung zum Gegenwartserlebnis geworden. Jesus zwingt als Tatmensch die zukünftige Vollendung herbei: Gottes Reich ist schon da, wenn es auch blöde Augen nicht sehen. Er selbst ist im Besitz seiner Güter und spendet sie: Sündenvergebung und Gotteskindschaft. Die Zukunft bringt nur das Siegel der äußeren Herrlichkeit. Jesus will die Welt moralisch umgestalten: höchste Willensbejahung in dieser Richtung ist sein Ziel, im Gegensatz zu Buddha, der der schlechten Welt den Rücken kehrt.

Die gegensätzlichen Züge des Zornes und der Liebe scheinen die Einheitlichkeit des Charakters Jesu zu gefährden. Das ist aber nicht der Fall und braucht nicht erst bewiesen zu werden, wie Weidel sich Mühe gibt (S. 27), denn sonst wäre Jesus ja kein Mensch. Der Verfasser sieht wohl mit Recht den Zorn und die Willensakzente als die primären Züge in der Herrennatur Jesu an. Auch da, wo er sich der Willensschwachen, der Verachteten, der Zöllner und Sünder in Freundlichkeit und Güte annimmt, ist die aggressive Färbung gegen die Überhebung und den Gerechtigkeitsdünkel der „Frommen“ nicht zu verkennen.

Jesu Verhältnis zur Tradition seines Volkes ist widerspruchsvoll. Das erklärt sich aber durch sein unreflektiertes ursprüngliches Wesen. Er bemerkt die Widersprüche nicht, weil sich seine Natur in jedem Augenblicke ganz gibt und ganz so, wie es der Moment verlangt, in rascher Entscheidung, die ihr Recht in der persönlichen Überzeugung hat. Jesus redet aus innerer Notwendig-

keit heraus, unbekümmert um die Konsequenzen, die das reflektierende Denken daraus ziehen kann.

Nicht bloß die Widersprüche, deren Ausgleich Weidel mit Recht als eine Kinderkrankheit der Exegese bezeichnet, sondern auch die eigenartige Form der Verkündigung Jesu erklärt sich aus seinem Wesen.

Jesus ist kein Lehrer; nicht auf die Förderung der Einsicht, wie bei Sokrates, sondern auf die Anfeuerung des Willens kommt es ihm an. Die Behauptung aber, die Weidel S. 37 aufstellt, daß Jesus — wie Mark. 4, 12 es allerdings glauben macht — durch die Gleichnisrede absichtlich seine Gedanken verhüllen wollte, damit nur die ihn verstehen, denen es gegeben ist, die anderen aber mit der Schale, den bloßen Worten vorlieb nehmen müssen, darf schwerlich auf allgemeine Zustimmung rechnen. Daß Jesus Prädestinatianer war, daß nur den Erwählten das Reich bereitet sei, nur für sie die Verkündigung seiner Geheimnisse bestimmt sei und die andern ihn nichts angehen, würde seinen Beruf als Heiland aller Menschen aufheben. Auch hier geht der Verfasser in seinen Folgerungen zu weit.

Sehr schön aber hebt Weidel den Kern der Verkündigung Jesu heraus. Nicht die einzelne Tat im guten oder schlechten Sinne ist entscheidend, sondern es gilt, den Willen, das Innerste der Persönlichkeit zu packen und umzuschaffen. Entnimmt der Wille der innigen und absolut ehrlichen Liebe zu Gott und dem Nächsten seine Direktiven, so bedarf er keiner besonderen Einzelgebote mehr, es versteht sich alles von selbst, aus innerer Notwendigkeit heraus um Gottes willen. Damit ist alles abhängige Handeln, das Verdienst der guten Werke und der jüdische Lohngedanke aufgehoben.

Auch das juridische Element fällt bei Jesu Religion fort. Denn zwischen Gott und Mensch besteht kein Rechtsverhältnis, sondern ein Liebesverhältnis. Gott zieht den Menschen zu sich und der Mensch gibt sich mit seiner Unvollkommenheit Gott hin. Er weiß, daß Gott ihn annimmt, wenn er nur selbst dem Nächsten seine Schwächen, seine Verfehlungen vergibt: Gottvertrauen und Nächstenliebe, Religion und Sittlichkeit schließen sich zur Einheit zusammen.

Zum Schluß hebt Weidel treffend hervor, daß Jesus im letzten Grunde für uns ein Rätsel ist, wie es alle großen typischen Erscheinungen für uns sind. Mit den Mitteln der Logik und Psychologie können wir auf das vielfach Widerspruchsvolle und Irrationale seines Verhaltens keine einwandsfreie Antwort finden. Das Leben schöpferischer Persönlichkeiten verläuft nicht in der gradlinigen Bahn des Alltags, sie handeln unter dem Zwang höherer Notwendigkeit, getrieben von einer Macht, über die sie nicht Herr sind. Goethe nannte sie dämonische Naturen. In ihnen kommen ewige, unendliche Triebkräfte des Weltgrundes zur Erscheinung. Gott selbst redet durch sie zu uns. So hat es Jesus auch selbst empfunden, daß der Wille Gottes, daß Worte ewigen Lebens sich durch ihn den Menschen offenbaren sollen.

So läuft die historische Betrachtung mit Notwendigkeit in die metaphysische aus.

Das Büchlein entfaltet auf seinen 47 Seiten in der menschlichen, psychologischen Erfassung Jesu mehr Einsicht und Überzeugungskraft, als manches mehrbändige Werk über sein Leben. Es sei unseren Lesern angelegentlich empfohlen. Otto Friedrich, Hermsdorf-Berlin.

Für die Redaktion verantwortlich Professor Dr. Georg Runze, Gr.-Lichterfelde.
Verlag von Carl Marhold Verlagsbuchhandlung in Halle a. S.
Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei (Gebr. Wolff), Halle a. S.

Heynemann'sche Buchdruckerei, Gebr. Wolff, Halle a. S.

Band II. Heft 10.

Zeitschrift für Religionspsychologie.

Grenzfragen der Theologie und Medizin.

Unter Mitwirkung von

Theologischer Herausgeber
Prof. D. Dr. Georg Runze,
Groß-Lichterfelde b. Berlin.

Ärztlicher Herausgeber
Oberarzt Dr. Joh. Bresler,
Lublinitz (Schlesien).

Halle a. S.
Carl Marhold Verlagsbuchhandlung
1909.

Band II. Zeitschrift **Heft 10.**

für

Religionspsychologie.

Grenzfragen der Theologie und Medizin.

Unter Mitwirkung hervorragender Fachmänner:

Theologischer Herausgeber Prof. D. Dr. **Georg Runze**, Groß-Lichterfelde b. Berlin.

Ärztlicher Herausgeber Oberarzt Dr. **Joh. Bresler**, Lublinitz (Schlesien).

Verlag und Expedition: Carl Marhold Verlagsbuchhandlung in Halle a. S.

Erscheint monatlich in Stärke von 2—3 Bogen 8°. Preis pro Jahrgang 10 Mark. Zuschriften für die Redaktion sind zu richten an Oberarzt Dr. Bresler in Lublinitz (Schlesien) oder an Prof. Runze, Großlichterfelde, Geibelstraße 6. Anfragen betreffend Inserate und Beilagen wolle man richten an die Verlagsbuchhandlung Carl Marhold in Halle a. S.

Schopenhauers Beziehungen zur Mystik.

Vortrag, gehalten auf dem III. Internationalen Kongreß für Philosophie zu Heidelberg am 2. September 1908 von **Dr. Erich Ludwig Schmidt.**

Bei dem Worte „Mystik“ denken wir an kühles Dämmerlicht mittelalterlicher Dome, blaue kräuselnde Rauchwolken, Kerzenlicht, feierlichen Orgelklang und betäubendes Schweigen über einer großen, gleichgestimmten Menge. — Bleiche, hagere Männer treten aus dem Schatten ihrer einsamen Zelle hinaus in den blühenden Hain, in die Finsternis des Waldes, und ihre tiefen, dunklen Augen sehen den Himmel offen; kasteite Finger rollen die Perlen des Rosenkranzes, recken das Kreuzeszeichen über die knieenden Gläubigen. — Wir denken an kostbare Gebetbücher in den Händen zarter Nonnen aus edlem Geblüt, die in seligen Träumen überseliger Entzückung Gottes Bräute waren. Wir denken an die blauen Sehnsüchte der Dichter, deren Sinne von übermächtigen Schmerzen und Wonnen verzaubert wurden, und deren stammelnde Worte unbegreifliche Erlebnisse in fremden Welten verraten.

Bei dem Namen Schopenhauer denken wir an den grämlichen Sonderling, den verbitterten Junggesellen, der über die Weiber schimpfte nach einer stürmischen Jugend voll Liebes-Sehnsucht; den praktischen Philosophen der Weltweisheit, der kluge Lebensregeln gab und ängstlich seinen Vorteil bedachte; der einen Mitmenschen zum Krüppel

machte, und als er von der Zahlung der dadurch verschuldeten Buße endlich erlöst wurde, das zynische Wort sprach: obit anus, abit onus! Der in seiner Jugend als ein Schüler Kants mit scharfem Verstande ein System der Philosophie aufbaute und vergeblich mit seiner Wissenschaft an der Universität festen Fuß zu fassen suchte, dann zeitlebens wie ein schielender Wolf aus der Ferne auf die wohlumfriedete Herde der Philosophieprofessoren herabsah, hämisch alles begeifernd, was seinen Ruhm schmälerte. Der zäh bis zum Greisenalter auf diesen Ruhm wartete, und als er zu erstrahlen begann, kindisch wurde vor Eitelkeit.

Schopenhauer und die Mystik — es klingt wie ein Paradoxon zunächst. Aber gehen wir in Frankfurt am Main die Uferstraße entlang, an der „schönen Aussicht" zum Hause, in dem Schopenhauer die letzten beiden Jahrzehnte seines Lebens gewohnt hat, so liegt gegenüber, jenseits der Brücke, in Sachsenhausen der breite Bau des Deutschherrenhauses. Darin hat vor 500 Jahren der fromme Mann gewohnt, der als ein Priester und Kustos im Orden der Deutschritter das Büchlein vom Vollkommenen Leben schrieb, das als die „Deutsche Theologie" bekannt ist. Oft hat der einsame Philosoph von drüben hierher gesehen, in Sehnsucht nach der verwandten Seele, über die Jahrhunderte hin dem Bruder im Geiste die Hand zu reichen.

Schopenhauer und „der Frankfurter" — was haben die beiden miteinander zu tun? Das ist die Frage von Schopenhauers Beziehungen zur Mystik überhaupt. Denn jener Frankfurter Deutschpriester ist ja nur ein einzelner Sprecher jener ganzen Reihe von mittelalterlichen Mystikern, in deren Schriften Schopenhauer, seit er sie kennen lernte, bis zum Tode hin nicht müde ward zu lesen, weil er darin seine tiefsten Gedanken, seine innersten Empfindungen ausgesprochen fand. Wir wollen den Boden kennen lernen, auf dem er jenen Geistern nahestand, und die tatsächlichen Beziehungen untersuchen, auf die sich jene gefühlte Gemeinschaft gründet. —

Bei dieser Untersuchung leitet uns zunächst das Interesse an Schopenhauers Persönlichkeit, darüber hinaus erhebt sich ein umfassenderes Problem: welche Funktion hat die Mystik im größeren Zusammenhange der gesamten abendländischen Kultur? Denn Schopenhauer wird uns zu einem Typus modernen Menschentums, und eine Zergliederung seiner Seele gewährt uns Einsichten von allgemeiner Bedeutung.

Durch die Bezeichnung „Mystiker" heben wir eine Reihe von Menschen aus allen Völkern und Zeiten vor den übrigen hervor, weil

ihre Weltanschauung gemeinsame, nur ihnen eigentümliche Züge trägt, und dieses Gemeinsame nennen wir Mystik. — Jedoch umfaßt im gewöhnlichen Gebranch dieser Ansdruck die mannigfaltigsten Erscheinungen des Geisteslebens, wofern sie nnr irgendwelche Berührungen mit den typischen Formen zeigen. — Daher mnß zuvor, ehe von Mystik gesprochen werden darf, der Begriff dessen klargestellt werden, was unter diesem Namen verstanden werden soll.

Mystik ist eine ganz bestimmte Weltanschauung. Aus den literarischen Prodnkten der Mystiker läßt sich als die Formel dieser Weltanschauung abstrahieren: „Einheit der Seele mit Gott, Einheit der Seele mit der Welt, Einheit Gottes und der Welt.“ Mystik ist zngleich ein ganz bestimmter Weg zn einer Weltanschannng in bewnßtem Gegensatz zu den gewöhnlichen Erkenntniswegen. Quell der Welterkenntnis ist für sie die Selbsterkenntnis, die innere Anschanung des ursprünglichen Wesens der Menschenseele. Mystik ist aber vor allem die Lehre eines Heilsweges, eine Anweisung zur Vervollkommnung der Seele, zur Erhöhung des Lebens.

Sie erwächst aus einer Abwendung vom gewöhnlichen Leben, aus einer Sehnsucht, die über die Engheit, über die Unvollkommenheit aller Dinge der äußeren Erfahrung hinausstrebt.

In dieser Hinsicht berührt sich die Mystik mit der Religion, sie übt die gleiche Fnnktion für den Menschen ans; mystische Elemente sind daher in den primitiven wie in den historischen Religionen zn finden. Jedoch fehlt in der primitiven Form die für die Mystik charakteristische Weite des Horizontes, das Bewußtsein der Unendlichkeit und Ewigkeit; während von den historischen Religionen die Mystik sich vor allem dadurch unterscheidet, daß in ihr die autoritative Geltung eines Stifters oder einer Urkunde keinen Platz hat neben der eigenen, allerpersönlichsten Erfahrung des einzelnen Menschen.

Insofern die Mystik ein Weltbild gibt aus Ursprung und Zusammenhang aller Dinge und Norm der menschlichen Verhaltungsweise, hat sie anch mit der Philosophie Berührung in Gemeinsamkeit des Gegenstandes. Aber sie sucht nnd vermittelt ihre Erkenntnis und Lehre nicht wie jene durch systematisches Denken und den allgemeingültigen Beweis.

Um erschöpfend die Beziehungen des Philosophen Arthur Schopenhauer zur Mystik klarzustellen, müßte man zunächst untersuchen, wieweit am Bilde seines Lebens und seiner Persönlichkeit die charakteristischen Züge zu bemerken sind, auf denen eine Gemeinschaft mit der Fühl- und Denkweise typischer Mystiker sich aufbauen könnte.

Eine andere Untersuchung würde sich dann ferner zum Gegen-

stande nehmen die biographisch-literarischen Beziehungen Schopenhauers zur Mystik, würde festzustellen haben, wann und in welcher Weise Schopenhauer Kenntnis gewonnen hat von den mystischen Schriften aller Zeiten, und in welchem Grade diese Schriften auf sein Fühlen und Denken merklichen Einfluß ausgeübt haben.

An dieser Stelle und in diesem Augenblicke soll indessen nur von den Beziehungen die Rede sein, die Schopenhauers philosophisches System mit der Weltanschauung der Mystik verknüpfen.

Den Ausgangspunkt in Schopenhauers System bildet die These von der Phänomenalität der Welt, und wir bemerken, daß auch die Mystik überall, wo sie auftritt, von einer Geringschätzung der erscheinenden Welt als einer nur vorgetäuschten Wirklichkeit ausgeht. Der Philosoph selber bezieht sich bei der Darstellung dieser ersten Position auf die uralte Weisheit der Inder; daß die Berührung viel enger ist, als er dachte, und bis in die Einzelheiten der Beweisführung hineinreicht, ist erst in dem Buche von Hecker, „Schopenhauer und die indische Philosophie", dargestellt worden. Die abendländische Mystik lehrt dasselbe. „Alles was geschaffen oder kreatürlich ist, ist nichtig", heißt es bei Meister Eckehart*); „das Leben ist ein Traum, nur etwas mehr aneinanderhängend als die Träume, die wir gewöhnlich so nennen", sagt Pascal.

Dies Urteil über die Welt bei aller Mystik beruht immer mehr oder weniger auf der moralisch richtenden Empfindung; und Sehnsucht nach einem unvergänglichen, reinen Sein läßt ein Wissen erstreben, das besser ist als die irrtum-behaftete, eingeschränkte sinnliche Erfahrung. Diese Sehnsucht ist der Ursprung aller Mystik: Abkehr von der Welt, um die Wahrheit und den Frieden zu finden; sie war auch das Leitmotiv der Schopenhauerschen Philosophie, wie uns die Selbstzeugnisse sowohl aus der Zeit ihrer Genesis wie vielfache spätere Äußerungen beweisen.

Die zweite These der Schopenhauerschen Philosophie bildet die Transzendentalität des wahren Seins: an ihrer Begründung hat das Gemüt ebensoviel Anteil wie der Verstand. Das Ding-an-sich, von wahrhaftem Sein, liegt außerhalb dessen, was die Welt als Vorstellung bestimmt, ist erhaben über Raum, Zeit und Kausalität. Das gleiche fordert die Mystik von ihrem Weltgrunde, von ihrem Gott, dessen Kreatur diese Welt ist: Transzendenz der Gottheit ist ihre notwendige Voraussetzung. Das scheidet sie ja vom Pantheismus: das

*) Hier und im folgenden werden zum Belege vorzugsweise die Worte Eckeharts zitiert, weil in diesen die mystische Lehre besonders klaren Ausdruck gefunden hat. (Ausgabe von Büttner.)

All-Eine der göttlichen Lebendigkeit muß wesentlich verschieden dem nichtigen Tranmbild der Erscheinungswelt gegenüberstehen, darf in ihm sein Wesen nicht erschöpfen nnd hat sein eigentliches Dasein jenseits dieser Welt nnd ihrer Art. Das Ding-an-sich muß aller Vielfältigkeit, aller Veränderung, aller Kausalität entrückt sein. „Alles, was ein Sein hat in Zeit oder Raum, das gehöret Gott nicht zu, er selber steht über dem.“ (Eckehart.)

Die Folge dieser Entrücktheit des Dinges-an-sich ist die Unmöglichkeit für den menschlichen Intellekt, es zu erkennen. Die Frage nach dem letzten Grunde der Welt ist nach Schopenhaner nie zu beantworten, weil das Erkanntwerden selbst schon dem Ansichsein widerspricht und jedes Erkannte schon als solches nnr Erscheinung ist. Und ebenso kann der Mystiker von seinem Gott nichts erkennen und aussagen: „Was wir von der ersten Ursache erkennen oder anssagen“, sagt Eckehart, „das sind mehr wir selber, als daß es die erste Ursache wäre.“ „Zeit und Raum sind immer Stückwerk, Gott aber ist Eines. Soll aber die Seele Gott überhaupt erkennen, so muß sie ihn erkennen oberhalb der Zeit und oberhalb des Ranmes.“

In die Mitte gestellt zwischen unwesentlicher Erscheinungswelt nnd unerkennbarem Wesen, sucht der Mensch nach Wahrheit und Gewißheit. Schopenhaner begegnet sich mit der Mystik in der Art, wie er des Menschen Fähigkeit zur wahren Erkenntnis der Dinge bestimmt. Während aber im bisherigen die Übereinstimmung noch nicht notwendig identische Gedankenrichtung anzeigte, da von gleicher Voraussetzung aus verschiedene andere Wege sich eröffnen, führt jetzt die Vergleichung in den Kern der Sache; sie trifft zunächst auf Schopenhauers Lehre von der „Anschauung“.

Unter diesem Namen versteht Schopenhauer über den einfachen Wortsinn hinans eine ganz besonders intensive, mannigfaltige Verarbeitung der primären Wahrnehmungen, wie sie in der künstlerischen Intuition in Erscheinung tritt. Dieser genialen Intuition verdankt Schopenhaner nach seinen autobiographischen Zeugnissen die Grundgedanken seiner Philosophie. Und gleicherweise gewinnt er in ihr für sein System eine Gewißheitsqnelle, die allem vernünftigen, begrifflichen Denken überlegen ist. Sie ist dem Satze vom Grunde nicht unterworfen, und so ist es denn durch ihre Hilfe möglich, daß zum Gegenstande der Philosophie dasjenige wird, was der Erkenntnis durch das logische Denken ewig verschlossen sein muß: das Wesen der Welt.

Die jenseits der Vernunft liegende Erkenntnis ist überall in gleicher Weise Forderung und Annahme der Mystiker. Wenn auch in den Einzelheiten der psychologischen Begründung dieser höheren Erkennt-

niskraft bei den verschiedenen Mystikern sich mannigfaltige Formen zeigen, so ist im Grunde doch die Übereinstimmung in der Sache unverkennbar. Diesen Znstand der höheren Wahrnehmung charakterisiert Eckehart als einen solchen, da der Geist kein „Warum" mehr hat: und Böhme lehrt: „Ihr werdet nichts also mit Forschen ergründen — die Vernunft muß sein wie tot."

Die irrationale Erkenntnisart hat bei Schopenhauer eine dreifache Funktion: eine erkenntnistheoretische, eine metaphysische und eine ethische. Ihre wichtigste Anfgabe ist zunächst, znm Absoluten hinznführen, so gut es gehen mag. Der Weg führt über das eigene Ich. Unser Leib ist ein Stück der erscheinenden Welt, das vor allen anderen Stücken dieser Welt dadurch ausgezeichnet ist, daß wir ohne Vermittlung der äußeren Wahrnehmung die geheime Triebfeder seines Daseins nnd Verhaltens in der Welt spüren; nnr von hier aus können wir also erfahren, was der gesamten erscheinenden Welt zugrunde liegt. — Wenn diese These in die Sprache des religiösen Denkens übertragen wird, so ergibt sie sich als der eigentümlichste Ausdruck für den Standpunkt der Mystik, für die das Leben der Seele das göttliche Leben im Grunde selber ist. „So mußt dn denn schon", sagt Eckehart, „in deinem Grunde weilen und wohnen, und dort muß Gott dich anrühren mit seinem einfachen Wesen, ohne Vermittelung eines Bildes."

Es erscheint Schopenhauer nur natürlich, daß ein ganz absonderlicher Weg zur Erkenntnis jenes Dinges-an-sich führen muß, das „toto genere von allen anderen Gegenständen der Erkenntnis verschieden" ist. Wenn das Bewnßtsein intuitiv den Wesenskern des Leibes, der sein Träger ist, erfaßt, so ist dieser Vorgang „das Wunder κατ' ἐξοχήν": eine Erkenntnis, bei der Snbjekt und Objekt zusammenfallen.

Wennzwar von aller sonstigen Art von Wahrheit ganz und gar verschieden, so ist doch der Inhalt dieser wunderbaren Erkenntnis für ihn „die Wahrheit κατ' ἐξοχήν", nicht beweisbar, aber jedem zugänglich und selbstverständlich. Sie lautet: Das innerste Wesen des Menschen ist der Wille, und der ist für uns das allerrealste, was es geben kann, so daß wir etwas anderes hinter den gesamten anderen Erscheinungen gar nicht suchen können. In dem Willen, der das Wesen des Menschen ausmacht, ragt das Ding-an-sich in die Erscheinungswelt hinein und wird an dieser Stelle vom Intellekt aufgefaßt. Indem aber dieses Objekt der Erkenntnis hier, als einziges unter allen möglichen Objekten, nicht dem Satz vom Grunde in den Formen des Raumes und der Kausalität unterworfen ist, sondern nur in der Form der

Zeit, so ist diese Wahrnehmung die möglichst unmittelbare. Und weil, was in ihr wahrgenommen wird, der Wille ist, so folgt, daß das innere Wesen der Welt überhaupt Wille ist, ohne daß es doch über diese letzte, äußerste Grenze hinaus erkannt werden könnte. Dieser Annäherungswert „Wille“ für das unbekannte Ding-an-sich bildet das Fundament der Schopenhauerschen Metaphysik.

Die Identität des Wesens des Menschen mit der Welt: das ist auch der Kern mystischer Weltauffassung; und der Weg dahin führt durch die Selbsterkenntnis in innerer Anschauung, die nicht gebunden ist an die Formen des sonstigen Denkens: das ist der mystische Weg. Die Erkenntnis des Absoluten, sagt Plotin, liegt jenseits des Intellekts in der Auffassung einer Analogie des Absoluten in uns. (Plotin, Enneaden. Übersetzung von H. Müller, I, 266, Ende, 273.)

Außer dem eigenen Ich weist Schopenhauer noch ein zweites Objekt der irrationalen, mystischen Erkenntnisweise zu, das ebenfalls „ganz außerhalb der eigentlichen Erkenntnissphäre“ liegt: nämlich die dem Satz vom Grunde nicht unterworfenen Ideen, welche die primäre, adäquate Objektität des Weltwillens bilden, und von deren Erkenntnis die rechte Auffassung der Welt abhängt.

Diese echte philosophische Betrachtungsweise der Welt, die sich von der gewöhnlichen Auffassung dadurch unterscheidet, daß ihr bewußt geworden ist, welche Bewandtnis es mit der Vielheit der Dinge hat, wird entweder in abstracto durch die Kritik der reinen Vernunft empfangen, oder aber sie stellt sich ausnahmsweise auch intuitiv ein. Sie ist nicht so allgemein und selbstverständlich wie die erste, die Selbsterkenntnis; Vorbedingung zu dieser höheren Erkenntnis ist vielmehr eine Veränderung im Subjekt, die dem Wesen des in Frage stehenden Objekts entspricht. Der Intellekt muß sich vom Dienste des Willens losreißen, hört auf, ein bloß Individuelles zu sein, und ist dann reines, willenloses Subjekt der Erkenntnis, aus allen Formen des Satzes vom Grunde herausgetreten, und so imstande, in dem betrachteten Einzelding die Gattung, das ewige Urbild, die Idee, zu erkennen. In dem Zustande dieses Erkennens, der Kontemplation genannt wird, ist das Bewußtsein nichts mehr als das Bild des angeschauten Gegenstandes. Das Wesen des Genius besteht in der überragenden Fähigkeit zu solcher Kontemplation, von ihr nimmt wie die Kunst so auch die Philosophie ihren Ausgang.

Wieder liegt an diesem Punkte deutlich die Beziehung von Schopenhauers System zur mystischen Lehre am Tage. Das ist es ja, was man gewöhnlich schlechthin als Mystizismus bezeichnet: in der Kontemplation verliert das die Welt anschauende Individuum seine

ursprüngliche Beschaffenheit, um, über alle Schranken der Individualität hinans erhoben, das Wesen der Welt in sich anfzunehmen, mögen auch die Stufen dieser Verwandlnng verschieden angegeben werden.

Das ist das geheimnisvolle „Schweigen“ der Mystiker, von dem Jakob Böhme spricht: „So dn magst eine Stunde schweigen von allem deinem Wollen und Sinnen, so wirst du unaussprechliche Worte Gottes hören.“ Nicht jeder kann in dieser Weise schweigen. Schopenhauer spricht von genialer Veranlagung, er nennt es aber auch andrerseits „Gnade“, die nur wenigen zuteil wird, und stellt sich damit um so näher dem christlichen Mystiker an die Seite.

Das Wesen dieser höheren Erkenntnis ist, daß bei ihr Subjekt und Objekt zusammenfallen, das Wunder κατ' ἐξοχήν, das aller rationalen Beweisbarkeit entzogen ist, aber doch gewissermaßen der Sinn und Gehalt der ganzen Schopenhanerschen Philosophie nach seinem Worte sein soll. Wenn man dazu sich seine Definition der Mystik vergegenwärtigt: Mystik im weitesten Sinne ist jede Anleitung zum unmittelbaren Innewerden dessen, wohin weder Anschaunng noch Begriff, also überhaupt keine Erkenntnis reicht“ — so muß man schließen, daß Schopenhauers Philosophie so etwas wie eine Theorie und ein System der Mystik ist, wie er sie denn auch gern als eine Art „Religion“ aufgenommen sehen wollte.

Im mystischen Schauen hat Schopenhauer den Weg zu der Basis seiner Metaphysik gewonnen; so wie er darauf das Weltgebäude aufführt, begegnet er sich wiederum in wesentlichen Zügen mit den Lehren der Mystiker. Zunächst schon in der Unterscheidnng zwischen dem Willen als Ding an sich und der Welt als Wille, in welcher der intelligible Charakter der Welt übergegangen ist in ihren empirischen. Dasselbe drückt Eckehart auf seine Weise ans, wenn er sagt: „die Gottheit wird zum Gott“ und „Gott und Gottheit sind unterschieden als Tun und Nichtstun.“

Nur auf den empirischen Willen erstreckt sich die Lehre des Philosophen, doch ist ja auch da eine adäquate Erkenntnis ausgeschlossen und nnr negative Bestimmung möglich. Aber es geschieht bei Schopenhauer wie bei allen Metaphysikern, daß die negativen Bestimmungen unbemerkt den Charakter von positiven annehmen, nnd zudem bleibt jene Unterscheidung nur formell. So ergeben sich ihm diese Grundzüge: der Wille ist dem Satz vom Grunde nicht nnterworfen, ohne Erkenntnis, zielloser Drang, ewig unbefriedigt, Wille zum Dasein schlechthin. Die Welt der Erscheinung ist die notwendige Manifestation des Willens zum Dasein. — Auch diese Bestimmungen haben zum Teil, namentlich die privativen, Parallelen in der Lehre der

Mystik. Auch in dieser ist, nach Eckehart, „Gott weder Wesen noch Vernunft, noch erkennt er dieses und jenes“, nnd andrerseits „will Gott Weise, Ordnung, Maß, Vernünftigkeit nnd desgleichen haben und kann es an sich selber ohne Kreatur nicht haben“ (Theol. deutsch), d. h. Gott muß sich in der Welt manifestieren.

Nur an einer Stelle tut sich hier ein Unterschied auf zwischen dem Philosophen des Pessimismns und dem frommen Mystiker. Eckehart leugnet von Gott nnr die Erkenntnis der Dinge; aber dem Wesen nach ist er für ihn Vernnnft, und alles, was er als seine Äußerung aus sich heraustreten läßt, ist als Notwendigkeit begründet in dieser Vernunft. Sonach ist Willkür allerdings dem „Willen“ Schopenhauers wie dem Gotte Eckeharts gleicherweise fremd, wenn auch aus verschiedenen Ursachen. Doch im letzten Grunde des Wirkens sind die beiden Prinzipien tief unterschieden. Der Gott des Mystikers ist seinem Wesen nach selig und gut nnd gütig: „wegen seiner Güte muß Gott aus sich herausgehen nnd sich mitteilen, denn der Güte Art ist, daß sie sich ergießen mnß“. An diesem Unterschied tritt in Erscheinung, welchen Einfluß der persönliche Charakter des Philosophierenden anf die Ausgestaltung des Weltbildes besitzt, wenn zum Leitfaden die Selbsterkenntnis genommen wird.

Doch auch abgesehen von der Gleichartigkeit des Ursprungs jener Begriffe von Weltwille und Weltseele vermindert sich selbst ihr innerer Unterschied bei der Betrachtung von einem anderen höheren Gesichtspnnkte aus: ebenso wie der Wille Schopenhauers, so ist die göttliche Vernunft des Mystikers in ihrem theoretischen Wesen so gänzlich geschieden von allem, was menschenähnlich ist, daß der Name „Vernunft“ mit dem, was er bezeichnen soll, nichts gemein hat als die prinzipielle Qualität der Geistigkeit. Die Vernnnft ist dann zugleich Kraft und Möglichkeit und Liebe, und bei allem Streben nach Entmenschlichung bleibt sie letzten Endes doch nichts anderes als das Gegenbild der sehnenden Seele. Das ist auch Schopenhaners „Wille“: nicht „vernünftig“, weil diese Qnalität dem Philosophen minderwertig erscheint; vielmehr eine geheimnisvolle, vollkommen absolnte Kraft, Strebung, entsprechend derjenigen, die Schopenhaner als die allmächtige, unfaßbare Wurzel seiner Persönlichkeit empfand.

Nach einem alten Brauch der Mystik hat somit Schopenhauer die Welt als Makranthropos erklärt nnd sich gestützt auf die Gewißheit der genialen Intuition, die er für die Quelle philosophischer Wahrheit schlechthin ansgibt. Während aber noch bei diesem Schluß von den wahrgenommenen Erscheinungsformen anf den erscheinenden Willen überhanpt, und damit auf den Willen als Ding-an-sich, wenigstens eine

formale logische Begründung versucht wurde, tritt bei der weiteren Lehre von dem an sich seienden Willen hüllenlos dogmatische Mythenbildung ein, nämlich bei der Lehre von der moralischen Weltbedeutung, dem (nach Schopenhauer) eigentlichsten Problem der Philosophie seit Sokrates.

Das Dasein der Welt als Schuld und Sühne: der Vernunft ist solche Erkenntnis natürlich versagt; denn der Schluß von der Erscheinung — dem Leiden — zum Absoluten — der Schuld — ist nicht gestattet, weil zwischen diesen Polen der Satz vom Grunde nicht gilt. Vielmehr liegt auch hier wiederum mystische Lehre, aus mystischer Intuition gewonnen, vor. So spricht z. B., wie viele andere, auch Plotin von einer metaphysischen Verfehlung des Einen (vergl. Drews: Plotin S. 210).

Das psychologische Motiv für diese Annahme der Urschuld mag jedesmal das Bedürfnis gewesen sein, die Brücke zu schlagen zwischen dem Ding an sich in seiner reinen, ruhenden, weltfernen Einheit und den mannigfaltigen Dingen in ihrem Leid und ewigen Wechsel. Dem gleichen Bedürfnis dient ein anderes Element der Schopenhauerschen wie der mystischen Spekulation: das zwischen dem Ding-an-sich und der empirischen Mannigfaltigkeit eingeschaltete Reich der Ideen.

Der Weltwille objektiviert sich in verschiedenen Stufen. Als die relativ unmittelbarsten Erscheinungen des Willens stehen zu niederst die allgemeinsten Kräfte der Natur, und von hier aus erhebt sich in beständiger Differenzierung die Stufenleiter der Formen: die ewigen Musterbilder für die Einzeldinge, die platonischen Ideen. Diese Formen finden als Kräfte ihren Ausdruck in der dem Satze vom Grunde unterworfenen Erscheinungswelt.

So schob auch der Neuplatonismus zwischen das Eine und das Viele die Reihenfolge der Ausstrahlungen ein, in denen die Gottheit ihr Wesen verwirklicht. Und so liegt auch bei Eckehart eine Welt der Bilder allem endlichen Sein zugrunde. Der Reichtum der Gottheit offenbart sich in besonderen Gestalten — er nennt sie „Engel" —, die, ohne durch ihre Existenz die Einheit der Gottheit aufzuheben, durch gegenseitige Begrenzung eine zeitlich-räumliche Daseinsform annehmen und dadurch die Welt der Kreaturen entstehen lassen.

Die Individuen allein sind vergänglich, die Gattungen sind ewig; aber unter allen Individuen nimmt der Mensch bei Schopenhauer eine besondere Stellung ein: er hat eine metaphysische Bedeutung. Denn durch den Intellekt des Menschen wird der Sinn der Welt erfüllt: die Selbsterkenntnis des Willens. Nicht nur in der Erkenntnis-

theorie spielt die Kontemplation eine entscheidende Rolle, sondern sie bildet auch einen wesentlichen Bestandteil des Weltplans. Entäußert sich der Mensch in der Kontemplation alles persönlichen Wesens, so gelangt durch ihn der Weltwille zum deutlichen und erschöpfenden Erkennen seines eigenen Wesens, wie es sich in der ganzen Welt abspiegelt. Dann wird der Mensch zum „Welt-Auge“ und geht damit in die zweite ihm gegebene Daseinsform ein: als rein objektiv vorstellendes, reines Subjekt der Erkenntnis; und als solches „ist er alle Dinge“.

Bei Eckehart heißt diese höchste Kraft der Seele, wodurch sie zum reinen Subjekt des Erkennens wird, der „Funke“; durch ihn erfaßt die Seele alle Dinge in ihrer Wahrheit, auch Gott selber in seinem eigensten, reinen Wesen: und Gott bedarf dieses Erfaßtwerdens! Wie für Schopenhauer, so ist auch für die Mystik dies der Sinn der Welt: daß „Gott“ sein eigenes Wesen als schöpferische Gedanken aus sich heraustreten läßt, und daß dann in der Dialektik des Erkennens wiederum diese Kreaturen Gott erkennen und dadurch zurückgenommen werden in die ursprüngliche Einheit.

Während der soeben behandelte Vorzug des Menschen auf einer gattungsmäßigen Eigentümlichkeit beruht, hat nun ferner nach Schopenhauer jeder Mensch noch einen ganz besonderen Charakter, der nicht in dem der Spezies begriffen ist und als eine besondere Idee, entsprechend einem eigentümlichen Objektivationsakt des Willens, angesehen werden muß. Der Mensch hat einen intelligiblen Charakter, durch den er über Zeit und Raum in die Welt des Dinges-an-sich hineinragt. Dadurch ist dem Menschen die Möglichkeit gegeben, an der Freiheit von der Kausalität teilzunehmen, die sonst nur dem Willen-an-sich zukommt.

An dieser Stelle ist in der Schopenhauerschen Metaphysik die Ethik verankert. Da der Urwille in jedem einzelnen Ding an sich ungeteilt und ganz einheitlich erscheint, nur für die Vorstellung eingegangen in die inadäquate Form der Individuation, so läßt sich zunächst die Möglichkeit daraus schließen, daß, wenn ein einziges Wesen, und wäre es das geringste, vernichtet würde, mit ihm die ganze Welt untergehen müßte. Das ist die Konsequenz aus der begrifflichen Einheit des Weltwillens, die auch die Mystik zieht. „Wäre ich nicht, so wäre auch Gott nicht“, sagt Eckehart, und in diesem Spruche bedeutet das Ich nicht den kreatürlichen Menschen, sondern das intelligible Wesen, das mit der Gottheit identisch ist.

Bei Schopenhauer verwandelt sich diese Hypothese — mit sehr widerspruchsvoller rationaler Begründung — zum positiven Grundsatz

seiner Ethik. Seine Fordernng ist, daß das mit absoluter Freiheit ausgestattete menschliche Individuum von seiner Freiheit Gebranch mache, daß es auf dem ihm offenstehenden Wege der Kontemplation heraustrete aus der individuellen Existenz und so durch Verneiunng des eigenen Willens zum Leben der Welt ein Ende mache.

Ganz offenbar besteht in dieser Endabsicht ein fundamentaler Gegensatz zwischen Schopenhauer nnd der Mystik, denn diese will nicht Vernichtung, sondern Erhöhnng des Lebens. Doch mnß man sich erinnern, daß die Frage des Endes für Schopenhaner mit dieser aus logischer Konsequenz gewonnenen Negation durchans nicht erschöpfend beantwortet war, sondern daß er die Möglichkeit einer — freilich undenkbaren — Position einräumte.

Eine positive Beantwortung überläßt er ausdrücklich der Mystik, doch geht er mit ihr auf dem Wege znm Ziel noch ein ganzes Stück Hand in Hand. Seine Ethik ist durchaus Heilslehre, Anweisung zum vollkommenen Leben. Ebensowenig wie die Mystik gibt er dabei eine systematische Güter- und Tugendlehre, sondern beschränkt sich wie sie auf eine großzügige Beschreibung des Heilsweges, dessen Kenntnis er aus eigener Erfahrung geschöpft: wie der Mystiker die Seligkeit preist, die er im Schanen Gottes gefunden, so Schopenhauer das Glück der Kontemplation, in der er vor dem leidensvollen Leben Frieden hat. Die Erlangung des Heils aber überläßt er dem Wirken einer übermenschlichen Gnade, wie die Mystik.

Wie hier die Kontemplation eine dritte, die ethische, Bedeutung gewinnt, und die Erkenntnis zum Quietiv des Willens wird, wie in Mitleid und Askese der Weg znm Ziel verfolgt wird, das zeigt so deutliche Übereinstimmung mit der Mystik, daß Schopenhauer selbst es sagte: „Buddha, Eckehart und ich lehren dasselbe.“ Nur behielt er sich vor, diese Lehre zum ersten Male rational begründet zu haben.

Die hier dargelegte Übereinstimmung ist im einzelnen der Schopenhauer-Forschung nicht fremd: von den Lebzeiten des Philosophen an ist sie ihm beständig vorgeworfen worden. Aber es galt einmal festzustellen, daß sie sich auf alle diese wesentlichen Positionen des Systems erstreckt. — Durch diese Einordnung in den Rahmen der Mystik werden viele Charakterzüge und Tendenzen seines Denkens, durch die man sonst wohl versucht hat seine Eigenart zu begreifen, in einer höheren Einheit aufgehoben, und zugleich wird deutlich, welche faszinierende Macht die Mystik anch auf diesen Philosophen trotz seines rationalen Bestrebens ausgeübt hat.

Gegenüber der festgestellten Übereinstimmung in der Weltanschauung tritt die andere Frage an Bedeutung zurück, welcher Weg in biographisch-literarischer Entwicklung Schopenhauer zu dieser Anschauung geführt hat; und auch die Frage nach der seelischen Disposition: sie hat im Grunde ihre Beantwortung schon gefunden.

Schopenhauer und der Frankfurter — man wird sich nicht verhehlen, daß ihre Naturen gewiß verschieden waren. Die Sehnsucht aber — Wurzel und herrschende Macht ihres Wesens — schlägt eine Brücke zwischen ihnen. Wie unter dem Szepter des Schutzpatrons jener alten Brücke zwischen Frankfurt und Sachsenhausen Gottesreich und Kaiserreich sich verschmolzen zu lebendiger Einheit: so verbrüdern sich beim Bau der weltdurchdringenden Gedanken, bei der Arbeit im Weinberge Gottes die schlichten, gelassenen, seligen und die zerrissenen, trotzigen, unseligen Seelen. Brennt bei den einen der göttliche Funke in stiller, klarer, wärmender Glut, so flackert er unstet und mühsam auf den Altären der anderen: Kain und Abel! Die alte Mutter-Kirche hat in ihrem Schatten zur Zeit ihrer unumschränkten Herrlichkeit so vielerlei Söhne geduldig beherbergt: die Weltgeschichte, größer als die Kirche, wird auch Arthur Schopenhauer, trotz des Einspruchs immer seltener werdender Zeitgenossen, Gerechtigkeit widerfahren lassen: als einem der großen, tragischen Gottsucher des neunzehnten Jahrhunderts.

Zur Metaphysik des Tragischen.

Von Dr. **Karl Weidel.**

Es ist ein elend jämmerliches Ding um aller Menschen Leben, von Mutterleibe an, bis sie in die Erde begraben werden, die unser aller Mutter ist. Da ist immer Sorge, Furcht, Hoffnung und zuletzt der Tod.

Es gibt keine eindringlichere und tiefere Predigt von der Tragik unseres Menschendaseins als dies schlichte, alte Bibelwort. Welcher tiefer angelegte Mensch hätte nicht schon unter der niederdrückenden und lähmenden Wucht des Gedankens von der Vergänglichkeit alles Irdischen gestanden?

„Über der Erde weiten Totenacker
Bin ich gewandert;
Vom Auf- zum Niedergang versank mir der Fuß
In der Asche zerstörten Lebens,

Wirbelte der Völker Staub
Unter meinem Tritt.
Werke von Übermenschen
Fand ich wie Kinderspielwerk zerbrochen,
Reiche nnd Religionen,
Bis auf den Namen verschollen.
Und ist in dem ew'gen Vergehn nnd Werden
Denn nirgend ein Halt?
All' der Myriaden Menschen Geschick,
Die über die Erde geschritten —
Ist es ein Irrlichttanz,
Im großen Dnnkel erloschen,
Und tanmelt Geschlecht anf Geschlecht
Der Vernichtung entgegen,
Daß ein Weltalter das and're betranert,
Bis Vergessenheit alles verschlingt? (Graf v. Schack.)

„Die beste der Welten", sie macht es dem Menschen oft herzlich sauer, sich in ihr behaglich zu Hanse zn fühlen, sich freudig in sie einznleben, sich gern und nnbedingt bejahend zu ihr zu stellen. All' ihre Schönheit und Frende ruht anf dem tiefen Grunde der Tragik. All' ihre Lebensfreudigkeit dnrchzittert, dem feinen Ohr vernehmbar genug, ein Ton tiefer Wehmut. Und anch das grobe Ohr erschrickt manchmal vor einer besonders jäh und schrill ertönenden Dissonanz.

Leben und Weltgeschehen — ist nicht alles Lebendige des Lebendigen Feind? — sind der Tragik voll. Diese Erkenntnis ist so alt, als es Menschen gibt, d. h. Wesen, die das Geschehen nicht nur stumpfsinnig hinnehmen, sondern bestimmte Werturteile darüber fällen. Die tiefsten Kunstschöpfnngen aller Zeiten nnd Völker predigen diese schwermütige Weisheit. Den Gedanken der tiefsten Denker gibt sie Stimmung und Farbe. In den beiden vollendetsten Ansprägnngen des religiösen Lebens der Menschheit, dem Buddhismus und dem Christentum, ward sie zur Welt- und Lebensanschauung für ungezählte Tansende.

In ihr kommt offenbar eine sehr wesentliche Seite der Welt dem Menschen zum Bewußtsein, und gerade die Religionspsychologie hat allen Grund, sich mit ihr auseinanderzusetzen; hängt doch das Urteil über Wesen und Wert religiösen Lebens nicht zum wenigsten von der Stellung zu der unleugbar vielfach zntage tretenden Tragik des Weltgeschehens ab. Doch ehe wir über ihren Sinn nnd ihre Bedeutung ins Reine kommen können, müssen wir nns erst über das psychologische Erlebnis, das sich nns hier aufdrängt, klar werden.

Was heißt das: dieser oder jener Vorgang innerhalb des wirklichen Lebens oder des Kunstwerkes erfüllt uns mit dem Gefühl der Tragik! Worin besteht die eigentümliche seelische Erregung der Tragik?

Offenbar handelt es sich hier nicht um ein einfaches Gefühl, sondern um einen Gefühlskomplex. Das geht schon daraus hervor, daß wir das Tragische bei aller Gemeinsamkeit doch scharf von dem bloß Traurigen sondern. Alles Tragische ist zugleich traurig, aber nicht alles Traurige ist tragisch. Das Traurige erhebt sich aber zur Höhe des Tragischen, sowie die Schmerzgefühle, die uns einem Geschehnis gegenüber ergreifen, Form und Gestalt von Weltgefühlen annehmen. In der tragischen Erregung werden wir über das besondere Einzelereignis hinausgeführt, wir bleiben nicht an ihm hängen. Es öffnet vielmehr unseren Blick und schärft unsere Augen für den Sinn und die Bedeutung des Weltgeschehens überhaupt. Wir sehen hinein in die Abgründe und Rätsel der Welt, der Boden scheint unter unseren Füßen zu schwanken, und das Medusenantlitz einer grauenvollen, erbarmungslosen Wirklichkeit grinst uns versteinernd an. Im Gefühl der Tragik erleben wir so die lebhafteste Auflehnung unseres Gemütes, unseres Glücks- und Sicherheitsgefühls, unserer Verehrung für alles Große, Heilige und Schöne gegen eine Welt, die über all' dies, was uns allein wertvoll und daseinsberechtigt erscheint, mit brutaler Gleichgültigkeit oder hohnlachendem Grinsen zur Tagesordnung übergeht.

So reißt uns jedes tragische Ereignis — gleichgültig ob Leben oder Kunst es uns nahe bringen — aus der Sicherheit und Ruhe unseres Lebens. Der tiefe Unfriede, die heillose Zerrissenheit in allem Dasein, der rastlose Kampf des Niedrigen und Gemeinen mit allem Großen und Edlen, der bis in die eigene Brust des Menschen hineinreicht, der Stumpfsinn und die Unvernunft so manches Geschehens: all' das zwingt uns einen starken Protest gegen eine Welt, die so beschaffen ist, auf, und doch zugleich ein tiefes Gefühl der Resignation wegen der hier zutage tretenden Ohnmacht, Vergänglichkeit und Zwecklosigkeit alles Kämpfens. Mit einem Worte: im tragischen Gefühl kommt dem Menschen die Antiteleologie als ein wesentlicher Zug des Weltgeschehens zum Bewußtsein. Wir empfinden da besonders lebhaft, wie in der Welt neben aller Schönheit und sinnvollen Zweckmäßigkeit das Gemeine und sinnlos Zweckwidrige, der brutale, tölpelhafte Zufall sich nicht nur zeigt, sondern am letzten Ende den Sieg für sich zu beanspruchen scheint. Und eben in dem zähneknirschend oder resigniert ohnmächtigen Sichaufbäumen gegen solch peinigende Sinnlosigkeit des Weltlaufs erleben wir das, was wir tragisch nennen.

Man lasse sich über diesen Befund nicht dadurch hinwegtäuschen,

daß die weitaus meisten Tragödien, die von der Dichtkunst geschaffen wurden, unsere Seele trotz alles Niederdrückenden der Vorgänge doch mit einer lebhaft gefühlten, eigenartigen Erhebung erfüllen, daß das tragische Schicksal im Kunstwerk der Tragödie „den Menschen erhebt, wenn es den Menschen zermalmt“, um mit Schiller zu reden. Es wäre ein handgreiflicher Irrtum, diese Gefühle der Erhebung zum Wesen des tragischen Gefühls hinzuzurechnen. Sie entstammen ganz anderen Quellen als dieses. Sie sind im Grunde rein ästhetischer Natur und finden sich zum Teil in jedem Kunstwerk, nicht nur in der Tragödie. So die starke Freude an der Kunst geschlossener Komposition und straffen Aufbaues der Handlung, an feiner, reicher und lebenswahrer Charakteristik der handelnden Personen, besonders des Helden, an der Schönheit und Pracht oder charakteristischen Kraft der Sprache, an der Beherrschung der rhythmischen Form, an der Fülle anschaulicher Bilder oder tiefer Gedanken. Dazu kommt dann vor allem das starke Lustgefühl, das mit jedem Nachschaffen verbunden ist, das jede aktive seelische Betätigung begleitet. Je mehr es dem Dichter gelingt, die eigene schöpferische Phantasietätigkeit seiner Hörer anzuregen, zu je lebendigerem Nachschaffen und Nacherleben seiner Gestalten er uns zwingt, ein um so stärkeres Lustgefühl, eine um so lebhaftere Erhebung und Erhöhung unseres seelischen Zustandes empfinden wir auch. Mit diesen ästhetischen oder reinen Lustgefühlen verbinden sich dann zumeist in der hohen Tragödie noch eigentümlich gefärbte moralische Gefühle. Dahin sind zunächst alle Gefühle der Sympathie und Billigung zu rechnen, die uns die Gestalt des Helden einflößt. Ein Mensch, der uns ganz kalt und gleichgültig ließe oder vor dem wir nur Abscheu und Widerwillen empfänden, der nicht irgendwelche Seiten seines Wesens zeigte, die unserer Beachtung, vielleicht Bewunderung wert erscheinen, ist als Held einer Tragödie nicht zu denken. Sollen wir sein Geschick überhaupt als tragisch empfinden, so muß er irgendwelche wertvolle Eigenschaften besitzen, deren Vernichtung oder Zerrüttung wir beklagen müssen. Ganz besonders aber pflegt oft der Schluß der Tragödie moralische Gefühle in uns zu erregen. Es ist zwar töricht und widerspricht den Tatsachen, in jeder Tragödie nach einer Verschuldung des Helden im sittlichen Sinne zu suchen und seinen Untergang aus dieser Verschuldung herzuleiten, ihn aus ihr zu motivieren. In sehr vielen tragischen Kunstwerken aber entspringt die Katastrophe direkt oder indirekt doch irgendeiner Schuld. Ist das aber der Fall, dann empfinden wir auch den Untergang des Helden nicht mehr rein tragisch. Vielmehr werden in uns sofort lebhafte, sittliche Gefühle einer gewissen Genugtuung und Befriedigung darüber

lebendig, daß die sittlichen Mächte des Lebens sich stärker erwiesen als der machtvolle und in seiner Art trotz seines Abirrens doch bewunderngswürdige Einzelwille. Und es ist kein Zweifel, daß ein solches Insbewußtseintreten der sittlichen Weltordnung den Eindruck der reinen Tragik um so mehr lähmt, je stärker es sich geltend macht, d. h. je klarer und anstößiger die sittliche Verschuldung des Helden ist. Im Extrem wird das ganz deutlich: der Straßenräuber, der am Galgen endet, ist an sich keine tragische Persönlichkeit. Denn sein Schicksal empfinden wir als ein wohlverdientes und selbstverständliches. Ihm gegenüber spüren wir nichts von jenem für das Gefühl der Tragik charakteristischen Sichauflehnen unseres Gemütes gegen die Sinnlosigkeit einer Weltordnnng, die in blinder Gleichgültigkeit auch vor dem Großen und Wertvollen nicht Halt macht.

In all' den charakterisierten Gefühlen der Erhebung wird uns also zwar eine überaus wertvolle Bereicherung unseres Seelenlebens zuteil, mit dem spezifischen Gefühl der Tragik aber haben sie nichts zu tun. Im Gegenteil: sie haben die Tendenz, die lähmende, niederdrückende Wirkung der reinen Tragik zu lindern, die düstere Beklemmnng des Gemütes in eine wehmütig ernste Befreiung der Seele aufzulösen. Und Volkelt hat völlig recht, wenn er in seiner inhaltsreichen und weitherzigen „Ästhetik des Tragischen“ mit aller Energie die ästhetische Berechtigung auch der Tragödien verficht, die jene erhebenden Momente, deren ja kein wahres Kunstwerk bar sein kann, nach Möglichkeit zurücktreten und das Tragische in seiner ganzen Kraft quälender Gemütserschütterungen sich auswirken lassen. Ästhetisch sind beide Typen von Tragödien gleichberechtigt. Die Bevorzugung der Tragödien, die das Gemüt zugleich nicht ohne Erhebung lassen, ist schließlich nur ein subjektives Geschmacksurteil, vielleicht auch der Beweis einer gewissen Scheu vor allzu tiefgehenden und peinigenden Gemütserschütterungen.

Eine andere — philosophische und nicht ästhetische — Frage freilich ist es, welcher Tragödientypus ein getreueres Abbild der Wirklichkeit gibt. Und damit lenken wir wieder in die Beantwortung der Frage nach der metaphysischen Bedeutung der Tragik, nach der Bedeutung ihrer Rolle im Weltgeschehen ein. Im Grunde handelt es sich hier um das Problem des absoluten Pessimismus und seiner Leugnung des positiven Wertes der Welt. Am erschütterndsten hat diesem pessimistischen Verwerfungsurteil über die Welt wohl Leopardi Worte verliehen in dem Gedichte: „Auf sich selbst“ (Hamerling, S. 108):

Nun wirst du ruh'n für immer,
Du müdes Herz. Hin ist der Wahn, der letzte,
Den ewig ich geglaubt. Er ist zerronnen.
Es schwand für holden Trug mir
Der Wunsch sogar, nicht bloß die Hoffnung. Ruhe
Nun aus für immer! Lange
Genug hast du gepocht. Nichts lebt, das würdig
Wär' deiner Regungen, und keinen Seufzer
Verdient die Erde. Bitt're Langeweile
Ist unser Sein, und Kot die Welt — nichts and'res.
Beruh'ge dich. Laß diese
Verzweiflung sein die letzte. Kein Geschenk hat
Für uns das Schicksal als den Tod. Verachte
Dich, die Natur, die dunkle
Gewalt, die schnöd' uns quält, im Dunkel herrschend,
Die grenzenlose Nichtigkeit des Ganzen.

Haben wir in dieser tiefresignierten Klage — Voneisen hat ihrer unter dem Titel „Nirwana" ein ganzes Heftchen aus allen Zeiten und Völkern zusammengestellt — nur einen bloßen Gefühlsausbruch zu sehen, wie ihn besonders schmerzliche Erlebnisse vielleicht herauspressen können, oder ist das harte Urteil über die Welt, das aus ihr heraustönt, wirklich unserer Weisheit letzter Schluß? Hat Theognis recht, wenn er singt:

„Gar nicht sein, das wäre den Erdgebor'nen das Beste,
Und niemals zu erschau'n Helios, sengenden Strahl;
Oder gezeugt, baldmöglichst zu zieh'n durch die Tore des Hades,
Und still liegen, den Staub über sich mächtig gehäuft?"

Oder Rückert mit seiner herben Kritik:

„Wie rühm' ich diese beste Welt von allen?
So rühm' ich sie, daß sie erschaffen sei
So schlecht als möglich, ohne zu zerfallen;
Um ein Haar schlechter, und sie ging entzwei!"

Um es geradeheraus zu sagen: der Pessimismus, der im Gefühl der Tragik unserem Gemüt am schneidendsten und unabweislich sich aufdrängt, wird die Grundlage jeder Weltdeutung bilden müssen, die überhaupt den Anspruch erheben will, gehört zu werden, aber als Weltanschauung ist er für sich allein gänzlich unzureichend, weil er sich völlig willkürlich nur an bestimmte Seiten des Weltgeschehens hält und damit das Problem verschleiert, dessen Schwierigkeit gerade darin liegt, daß der Weltlauf eben nicht nur Wert- und Sinnloses.

Häßliches und Zweckwidriges, Niederdrückendes und Peinigendes darbietet, sondern zugleich Wert- und Sinnvolles, Schönes und Zweckvolles, Erhebendes und Beglückendes in nicht weniger reichem Maße.

Nur dann hätte der absolute Pessimismus recht — und dann wäre die Tragik das allein berechtigte Weltgefühl, hätte also absolute Bedeutung, weil sie im Weltgrunde selbst angelegt wäre —, wenn sich einwandfrei erweisen ließe, daß all' jene positiv wertvollen Ergebnisse des Weltlaufs nur zufällige Nebenerzeugnisse eines an sich und im tiefsten Grunde blinden und vernunftlosen Naturgeschehens seien, daß alle jene sogenannten „Werte“ letzten Endes nichtiger Schein, leere Seifenblasen seien, die beim leisesten Anstoß zerplatzen und verschwinden. Eben dieser Beweis aber ist bisher trotz Schopenhauer und Ed. v. Hartmann nicht geführt worden — und er läßt sich nicht führen, da er im Grunde rein menschlich-subjektive Gefühlsurteile allzu eilfertig verabsolutiert und eben darum den Gegeninstanzen nicht gerecht wird.

Das A und O aller pessimistischen Philosophien ist die Betonung der menschlichen Nichtigkeit, der Eitelkeit und Vergeblichkeit alles Strebens des Menschen, der Zwecklosigkeit seines ganzen Daseins. Dies als Tatsache einmal zugestanden: wäre dann nicht all' der leidenschaftliche Protest dagegen und all' die tieferschütternden, resignierten Klagen darüber eine völlig unverständliche Anomalie, ein psychologisch unbegreifliches Wunder? Denn in jener trotzigen oder elegischen Stellung zur Wirklichkeit wird doch mehr oder weniger deutlich eine starke Sehnsucht laut nach Unvergänglichem, nach bleibenden, positiven Werten. Die Existenz dieser, wie gerade der Pessimismus beweist, unwiderstehlich in jedem Menschen sich regenden Sehnsucht nach Besserem und Höherem, als der Augenblick es bietet, wäre ein absolutes Wunder in einer Welt, in der nur blinde Tatsächlichkeit und brutaler Zufall herrschte, die nicht auf irgendwelche Werte und Zwecke hin angelegt, in ihren Grundlagen bestimmt wäre.

Es hilft dabei gar nichts, diese Schwierigkeit dadurch beseitigen zu wollen, daß man betont, darin liege eben die Tragik des menschlichen Daseins, daß der Mensch allein durch die besondere Beschaffenheit seines Seelenlebens dazu genötigt werde, den Lauf des Daseins nicht nur einfach in seiner tatsächlichen Gegebenheit hinzunehmen, sondern darüber zu reflektieren, ihn zu bewerten, mit seinem Gemüte zu ihm Stellung zu nehmen. Denn eben diese besondere Konfiguration der menschlichen Psyche, der Zwecksetzung und Wertbeurteilung etwas Wesentliches sind, ist doch genau ebenso aus dem Weltgrunde herausgeboren wie jede beliebige andere „unorganische“, pflanzliche oder

tierische Organisation. Das heißt aber nicht mehr und nicht weniger als: im Weltgrnnde selbst müssen die Voraussetznngen für eine derartige Beschaffenheit unseres Seelenlebens liegen, will man nicht annehmen, daß dieses durch ein absolutes Wunder in eine Welt hineinschneit, die ihrem tiefsten Wesen nach gar nichts mit ihm zu tun hat.

Ja, man muß sogar einen bedeutenden Schritt weiter gehen. Die Tatsache, daß es Bewußtsein und vollends menschliches Bewußtsein gibt, zwingt unser Denken nnabweislich zu dem Schlusse, den Weltgrund selbst, der es hervortrieb, dem es entkeimte, uns irgendwie — die besondere Form mag vorläufig dahingestellt bleiben — als bewußt zu denken. Es heißt einfach wieder unserem Denken den Glanben an absolute, gänzlich unvorstellbare Wunder zumnten, sollten wir annehmen, nnser Denken nnd Selbstbewußtsein könnte das zufällige Erzengnis eines an sich blinden, bloß mechanischen Naturlaufs oder eines vernunftlosen und nnbewußten Weltwillens sein. Man lese etwa bei Schopenhauer — vom Materialismus und seiner denkfaulen Argumentation gar nicht zu reden —, wie er sich abmüht, das Aufleuchten des Intellekts in einer Welt begreiflich zu machen, die als Erscheinung reinen, vernunftlosen Willens gar nicht darauf angelegt sein kann, und man wird sich des Eindrucks nicht erwehren können, daß uns hier eine neue Mythologie anfgetischt wird, die die Dinge geradezu auf den Kopf stellt, und die ihren Rechtstitel einzig in einer willkürlichen und einseitigen Grundvoraussetznng hat.

Erweist sich uns also die Annahme einer Weltvernunft als allein schon durch die Tatsache des menschlichen Bewußtseins gefordert, so wird dieser Gedanke einer tiefer eindringenden Überlegung auch durch das Naturgeschehen nahegelegt. Die Naturwissenschaft kann sich freilich nnd muß sich mit der bloßen Konstatierung der unbedingten Gesetzmäßigkeit des Naturlaufs begnügen. Das philosophische Denken aber kann diese Tatsache doch nicht einfach wie ein Fatum, eine nicht weiter zu erklärende Urtatsache hinnehmen. Die absolute Herrschaft der Notwendigkeit in allem Geschehen, die Möglichkeit, die scheinbare Irrationalität des Naturlanfs mehr nnd mehr mit Hilfe der Mathematik zu rationalisieren, zwingen vielmehr unausweichlich zu dem Schluß, den Weltgrund selbst als absolute Logik und Vernunft anzusehen. Gerade die moderne Naturwissenschaft hat die griechische Vorstellung, nach der diese in sich bestandfähige Welt aus dem Chaos entstanden sei, ein für allemal abgetan. Weder gibt es irgendwo in der Welt ein Chaos, noch hat es irgendwo und -wann eins gegeben. Der Gedanke der Notwendigkeit alles Geschehens verbietet diese Annahme.

Der jetzige Zustand des Weltlaufs ist in aller Kompliziertheit doch das notwendige Ergebnis früherer Zustände. Und an der Hand des Kausalitätsgesetzes können wir zwar vielleicht zu immer einfacheren Zuständen zurückschreiten, niemals aber zu dem chaotischen Zustande absoluter Gesetzlosigkeit gelangen. Das heißt aber: die logische Ordnung der Welt ist keine zufällig gewordene, sondern liegt in ihrem Wesen begründet. Die Welt ist ein Kosmos (im griechischen Sinne), weil logische Vernunft sie durchwaltet, die in den sogenannten Naturgesetzen für uns zur Erscheinung kommt und für unser Denken faßbar wird.

Die Tatsache der besonderen, konkreten Naturgesetze aber führt uns wieder einen Schritt weiter. Für unser Denken sind sie zunächst absolut zufällig, das heißt: wir vermögen auf keine Weise einzusehen, warum gerade diese und keine anderen Gesetze in der Welt herrschen. Unbeschadet der absoluten Notwendigkeit alles Geschehens kann sich doch unser Denken die Welt unter einem mathematisch ganz anders zu formulierenden Kodex von Gesetzen stehend vorstellen. Wir vermögen die Gesetze, welche die Umlaufsbewegungen der Planeten beherrschen, so genau zu formulieren, daß der letzte derselben, Neptun, sogar durch Rechnung hat entdeckt werden können: warum diese Gesetze aber gerade diese und nicht irgendeine andere Gestalt haben, vermögen wir nicht einzusehen. Und so auch überall sonst. Wie mit den Naturgesetzen geht es uns aber auch mit den letzten materiellen Bausteinen, den sogenannten Elementen, aus denen wir uns die Körperwelt aufgebaut denken. Warum es gerade etliche siebzig sein müssen und warum ein jedes gerade diese besonderen Eigenschaften hat, die es deutlich von allen anderen unterscheiden, ist wieder nicht einzusehen. Auch hier vermögen wir nur zu konstatieren, d a ß es so und nicht anders ist, nicht aber, w a r u m es so ist. Und selbst wenn es, was immerhin durch die neuen Radiumforschungen wahrscheinlich wird, gelänge, die relativ hohe Zahl der Elemente zu reduzieren, indem vielleicht die Zerlegung dieses oder jenes scheinbaren Elementes in seine Komponenten doch gelingt, wäre damit die Denkschwierigkeit, die hier vorliegt, nicht gehoben. Denn ob 10 oder 72, ist gleichgültig: zufällig für unser Denken bleibt die eine wie die andere Zahl. Ja, gesetzt den Fall, der Naturwissenschaft gelänge es einmal, a l l e Elemente als bloße Modifikationen e i n e s Urelementes zu erweisen, auch dann wäre nichts geholfen: dann würde eben dieses Urelement als ganz konkrete Eigenschaften besitzend zu denken sein, um jene besonderen Modifikationen zu ermöglichen, und jene Denkschwierigkeit wäre nicht gelöst, sondern nur weiter zurückgeschoben

Gerade diese absolute Zufälligkeit der Stoffe, Kräfte und Gesetze, die dieser Welt zugrunde liegen und sie in ihrer besonderen Gestalt erst ermöglichen, für unser Denken, erweist sich nun aber bei näherer Überlegung als eine äußerst wichtige Tatsache. Die Welt, die uns umgibt, würde ein total anderes Aussehen haben, wenn auch nur einer der konkreten Bestimmungsfaktoren — zu ihnen gehört z. B. auch die Tatsache der bestimmten chemischen Affinitäten und der Beziehungen zwischen den einzelnen Naturkräften — einen anderen Inhalt hätte. Das heißt aber doch nichts anderes als: die Weltgrundlage ist als durchaus, bis ins einzelnste, teleologisch bestimmt zu denken. Die Welt *erscheint* uns als das Ergebnis einer ganz bestimmten Zwecksetzung, als eine unter ganz bestimmten Zweckgesichtspunkten getroffene Wahl unter bestimmten Möglichkeiten.

Mit vollem Recht zwar lehnt die Naturwissenschaft den Zweckgedanken als Erklärungsprinzip ab — solches ist einzig und allein das Kausalitätsgesetz in der jeweilig besonderen Form konkreter Naturgesetze. Erweist sich aber die Teleologie schon für die kausale Welt*erklärung* als heuristische Maxime oft genug als höchst brauchbar, so ist sie für die Welt*deutung* einfach unentbehrlich, und gerade die letzten Erkenntnisse der Naturwissenschaft führen unausweichlich, wie wir sahen, auf sie hin. Diese Welt hat überhaupt nur darum in sich Bestand, weil ihre Grundlagen, ihre Komponenten als zweckvoll aufeinander abgestimmt sich erweisen. Und zwar ist dieses Aufeinanderabgestimmtsein aller Einzelfaktoren des Weltgeschehens nicht selbst als das Ergebnis einer Entwicklung aus chaotischen Zuständen heraus zu betrachten — das verbietet, wie wir bemerkten, gerade der Gedanke der absoluten Notwendigkeit alles Geschehens —, es ist vielmehr als mit der Existenz der Welt unmittelbar gegeben anzusehen.

Lassen schon diese Überlegungen, die auf eine logisch-vernünftige und zweckvolle Weltgrundlage führen, den absoluten Pessimismus, der die Welt für heillos schlecht und unvernünftig erklärt, als unhaltbar erscheinen, so zwingt zu diesem Urteil vollends die Tatsache des Vervollkommnungsstrebens, der Schönheit und der moralischen Werte in dieser Welt.

Nicht nur in der Menschheit glüht eine heilige Sehnsucht nach Höherem und Besserem, nicht nur in ihr ist ein beständig weiter und aufwärts treibendes Gefühl des Unbefriedigtseins mit dem Erreichten, dem Gegenwärtigen lebendig: der gleiche Drang beherrscht die ganze Welt. Der Pessimismus wertet diese Tatsache rein negativ, er sieht nur das mit ihr notwendig gesetzte Leiden. Das ist aber eine ganz willkürliche und einseitige Betrachtungsweise. Eine völlig andere, posi-

tive Stellung gewinnt man zu jener Tatsache, sowie man sich einmal klar macht, daß uns in ihr der treibende Faktor der Entwicklung und gesteigerten Differenzierung der Lebensformen entgegentritt. Es ist das πρῶτον ψεῦδος des Darwinismus, daß er mit rein äußeren Ursachen: mechanische Auslese durch den Kampf ums Dasein und unendliche Zeiträume zur Erklärung der unendlichen Gestaltenfülle und ihrer Entwicklung aus einfachen Formen, glaubt auskommen zu können. Im Grunde rekurriert die Erklärung hier auf den allmächtigen Zufall, d. h. sie verläßt den allein wissenschaftlichen Weg der kausalen Notwendigkeit. Ohne die psychischen Faktoren vielmehr, ohne die Lust- und Schmerzgefühle, ohne den jedem Lebewesen eingeborenen Drang, seine Lebensbedingungen nach Möglichkeit zu verbessern, erwiesen sich jene äußeren Ursachen als machtlos.

Nur in einer lebendigen, beseelten Welt, für die alles äußere Geschehen sich zugleich in einem inneren Reaktionsvorgang reflektiert, kann es überhaupt eine Entwicklung vom Einfachen zum Differenzierten, vom Niedrigen zum Vollkommeneren geben. Die Tatsache der Höherentwicklung der Welt aber — es wäre müßige Sophisterei, angesichts dessen, was die Erdgeschichte uns lehrt, sie zu bestreiten — läßt uns den Schmerz sofort anders beurteilen. Er ist nicht — wie der absolute Pessimismus es will — Weltzweck, als wäre Leiden der Sinn des Daseins, er ist vielmehr nur Mittel zum Zweck. In jeder Herabminderung der Lebensbedingungen liegt für jedes Lebewesen der empfindlichste Stachel, sie zu überwinden durch stärkere Anspannung oder Anpassung oder Vervollkommnung seiner Fähigkeiten. Der konsequente Pessimismus weiß daher mit dem Entwicklungsgedanken nichts Rechtes anzufangen. Er steht — man vergleiche Schopenhauer — aller Geschichte, Natur- wie Menschheitsgeschichte, völlig verständnislos gegenüber. Und in der Tat bleibt bei der Annahme der absoluten Vernunft- und Sinnlosigkeit alles Geschehens nichts anderes als das angesichts der Tatsachen freilich verzweifelte Radikalmittel der Leugnung des Vorhandenseins einer wirklichen Geschichte und Entwicklung übrig.

Noch einleuchtender wird das Unzureichende des konsequenten Pessimismus der Tatsache der Schönheit gegenüber; die oft ganz überraschende Schönheit der Formen und Farben selbst niederster Lebewesen — man denke an Haeckels „Kunstformen der Natur" — erscheint unserem Denken wie ein donum superadditum. An dem gesetzmäßigen Gange des Naturgeschehens und seiner Zweckmäßigkeit brauchte sich nichts zu ändern, auch wenn mit einem Schlage alle Schönheit aus der Welt verschwände. Ihr Vorhandensein erschiene aber als

völlig überflüssig, unerklärlich und sinnlos in einer Welt, in deren Grundlagen sie nicht von vornherein angelegt wäre. Das ist um so notwendiger anzunehmen, als der „Wille" zur Schönheit sich nicht nur in der Tierwelt regt, wo sich zur Paarungszeit unzweifelhaft eine Bevorzugung des schöneren, stattlicheren oder farbigeren Individuums geltend macht, sondern in erstaunlich reicher Farben- und Formenfülle auch in der Pflanzenwelt zum Vorschein kommt. Und die Regelmäßigkeit der Kristalle vollends beweist, wie auch die untersten Organisationen der Welt sich mit dem Mantel der Schönheit umkleiden. Damit aber ist ein Element in die Weltgrundlage eingeführt, das zu dem trostlos grauen Gemälde des konsequenten Pessimismus nicht stimmen will. Denn hier sprudelt unerschöpflich eine Quelle reinster Freuden, denen selbst Schopenhauer sich nicht zu entziehen vermochte. Diese Schönheit aber für den „Schleier der Maja" erklären, für leere Täuschung, nur dazu bestimmt, dem Sterblichen den grauenvollen Anblick der Wirklichkeit zu verhüllen, heißt Dogmen und Mythologien fabrizieren. Ist doch kein Grund vorhanden, die ästhetischen Lustgefühle, die mir die Natur bereitet, für weniger real und in der Wirklichkeit begründet zu halten als die Schmerzen, die sie mir zufügt.

Vollends rätselhaft und unverständlich aber wären in einer Welt, wie der Pessimismus sie sich denkt, all' die sittlichen Gefühle: das unbedingt verpflichtende „du sollst" des kategorischen Imperativs, das Gewissen, die Begeisterung für hohe und reine Ideale, der Heroismus des Opfers, die weltüberwindende Macht reiner, uneigennütziger Liebe Was hätte wohl das Gefühl der sittlichen Verpflichtung, das Streben nach sittlicher Reinheit und Vervollkommnung in einer Welt zu schaffen. deren ganzes Sein und Wesen in ihrer bloßen Tatsächlichkeit umschlossen wäre, die nichts wüßte von Aufwärts- und Höherentwicklung. die ganz nur auf den Genuß des Augenblicks gestellt wäre!? Es wäre sinnlos und töricht, da es den Menschen höchst unnützer- und quälenderweise vom Ergreifen und Auskosten der einzig sicheren und gewissen Gegenwart auf Kosten einer höchst problematischen Zukunft abhielte. Der Versuch dabei, das sittliche Gefühl als einen durch Vererbung fest gewordenen Schatz bestimmter Nützlichkeitsregeln zu erklären, degradiert es nicht nur, sondern läßt gerade die Tatsache unerklärt, daß es sich oft gerade gegen den unmittelbaren Vorteil des Einzelnen mit aller Entschiedenheit wendet, ihn zum Verzicht auf mancherlei Augenblicksgenüsse zwingt, ihm Opfer anferlegt, die geradezu ungeheuerlich wären, wenn Sinn und Zweck des Lebens im bloßen Dasein beständen. Als sittliche Heroen wurden vielmehr gerade die gefeiert. die, einzig auf den Gott in ihrer Brust hörend, gegen die konventio-

nellen Nützlichkeits- und Schicklichkeitsregeln mit aller Energie zu Felde zogen, die lieber das Opfer des Lebens als das ihrer sittlichen Überzeugung brachten. Nein, verständlich wird die Tatsache des sittlichen Lebens in der Welt lediglich unter der Voraussetzung, daß der Weltgrund ein sittlicher ist, daß im Weltgeschehen letztlich sittliche Zwecke zur Erscheinung kommen und sich auswirken sollen, daß in sittlichen Zielen der Weltzweck zu suchen ist.

Mit alledem erweist sich der absolute Pessimismus als unzureichende Weltanschauung. Er wird den eben kurz skizzierten Tatsachen des Weltlaufs nicht gerecht. Es wäre aber sehr verkehrt und voreilig, ihn damit als abgetan anzusehen. Er behält sein gutes Recht, insoweit er seinerseits auf tatsächlich vorhandene negative Seiten des Weltgeschehens sich berufen kann. Neben der Lust herrscht nun einmal auch der Schmerz in der Welt, neben der Ordnung und dem sinnvollen Aufbau die Zerstörung, neben der Höherentwicklung die Degeneration, neben dem Schönen das Häßliche, neben dem Zweckvollen das Zweckwidrige, neben der Vernunft die Unvernunft des brutalen Vonungefähr, neben der Sittlichkeit die Gemeinheit. Wie haben wir uns zu diesem Doppelgesicht, das uns die Welt zeigt, zu stellen? Müssen wir uns mit diesem inneren Zwiespalt, der die Welt zerreißt, resigniert abfinden, oder läßt sich dieser Gegensatz in höherer Synthese vereinen?

Interessant ist die Stellung der beiden großen Erlösungs- und Weltreligionen, des Buddhismus und des Christentums, zu dieser Frage. Beide ruhen auf der Grundlage einer unbedingt pessimistischen Beurteilung der Welt, die uns umgibt. Sie lehnen jenen flachen Optimismus ab, den Schopenhauer mit Recht eine verruchte Weltanschauung nennt, der kein Gefühl für die tiefen Schatten und Nachtseiten des Daseins hat, der zu oberflächlich ist, um an der Wirklichkeit zu leiden. Für Buddhismus wie Christentum ist vielmehr diese Welt, so wie sie ist, „etwas, was überwunden werden muß“; Grundstimmung in beiden Religionen ist die Empfindung der tiefen Tragik des Daseins und die heiße Sehnsucht nach Erlösung von seinem Übel und seiner Schuld. Der Weg der Erlösung aber ist in beiden verschieden. Der Buddhismus vertritt den absoluten Pessimismus! Nach ihm ist die Welt in ihren Grundlagen schlecht und heillos. Erlösung kann also nur ihre völlige Negierung bringen. Nur wer alle Beziehungen zu ihr löst, befreit sich vom Unglück des Daseins und seiner immer dürstenden und nie gestillten Begierde und geht ein ins Nirwana, den Zustand absoluter Vergessenheit. Das Christentum ist vielfach ganz ähnliche Wege gegangen; trat es doch in seinen Anfängen

hinein in eine sich zersetzende und verfaulende Kultur, in der die positiven Mächte ganz verschwunden schienen. In Jesu Persönlichkeit[1]) aber liegt eine ganz andere Stellung zur Wirklichkeit begründet. Die Tragik des Daseins kommt in ihm zu noch tieferer Empfindung als in Buddha, weil er viel mehr noch als das Übel und seinen Kontrast zum Glücks- und Lustbedürfnis des Menschen den sittlichen Widerspruch in der eigenen Brust des Menschen im Auge hat, an dem jeder krankt und der in den alle innere Harmonie zerstörenden Erlebnissen von Sünde und Schuld in Erscheinung tritt. Eben weil er in erster Linie diese sittliche Disharmonie im Auge hat und selbst eine Persönlichkeit von unerhörter Kraft des sittlichen Willens, sozusagen Person gewordene Sittlichkeit war, mußte seine Stellung zur Wirklichkeit auch eine völlig andere werden als die Buddhas. Nicht müde Resignation und Weltflucht ist hier das entscheidende Wort, sondern energischer Kampf mit den widergöttlichen Mächten und Weltüberwindung durch sittliche Tat und opferwillige Liebe. In diesem Punkte knüpft Luther in scharfem Gegensatz zu dem vielmehr dem Buddhismus ähnelnden Katholizismus direkt wieder in kongenialem Verständnis an Jesus an.

Im letzten Grunde wird ja nun die persönliche Entscheidung für die eine oder die andere Form des religiösen Lebens Sache des Temperamentes sein. Rein theoretisch betrachtet aber kann nach unseren Ausführungen wohl kein Zweifel sein, daß die Religion Jesu die tiefere ist, nicht nur weil sie den Pessimismus noch stärker zu Worte kommen läßt, sondern vor allem, weil sie allein den positiven Mächten gerecht wird. Und die gewaltige geschichtliche Macht, als die sie sich positiv eingreifend und fördernd in fast zweitausendjähriger Entwicklung gezeigt hat, kann uns ein Fingerzeig sein, in welcher Richtung wir die theoretische Lösung des uns beschäftigenden Problems — denn die Religion gibt natürlich nur eine intuitiv gefühlsmäßige Lösung — zu suchen haben.

Die Zwiespältigkeit des Weltgeschehens, der Kampf der positiven und negativen Mächte ist Tatsache. Es fragt sich nun, ob wir diese Zwiespältigkeit in den Weltgrund selbst hineinzuverlegen, ob wir anzunehmen haben, daß das Absolute selbst innerlich widerspruchsvoll und zerrissen ist, daß also die Disharmonie der Welt nur das Abbild der eigenen, tiefen Disharmonie des Weltgrundes sei. Diese Anschauung ist der Grundgedanke der Systeme eines Böhme, von Baader, Schelling, des Dichters Hebbel u. a. Auch Volkelt schließt sich im Schlußkapitel seiner „Ästhetik des Tragischen" ihr

[1]) cf. meine psychologische Charakteristik „Jesu Persönlichkeit". Marhold. Halle, 1908.

an. Ist diese Weltanschauung richtig, dann wird die Tragik zur metaphysischen Größe. Dann ist die Weltentwicklung eine grandiose Tragik und ihr Held, Gott selbst, ist ein tragischer Held, auch wenn er den inneren Zwiespalt, an dem er krankt und mit ihm alles, was teil hat an seinem Leben, schließlich überwindet. Auch den Faust hat ja Goethe mit vollem Rechte, trotz der Erlösung am Schlusse, eine Tragödie genannt.

Ich glaube nicht, daß diese Weltanschaunng haltbar ist. Sie krankt an unlösbaren logischen und sachlichen Schwierigkeiten und ist im Grunde nur versteckter Anthropomorphismns. Läge der Zwiespalt positiver und negativer Kräfte im Wesen des Absoluten selbst begründet, dann ergäben sich logisch für ihr Verhältnis drei Möglichkeiten. Erstens: beide Kräfte halten sich die Wage. Dann wüchse freilich die Tragik zu ungeheuerlicher Größe auf, denn das Weltgeschehen stellte sich dann dar als die grauenvollste, ewige Sisyphusarbeit, als ein ewiges Sichabmühen und qualvolles Ringen, das doch nie zum seligen Ziele, das ihm vorschwebt, gelangen kann, als eine ewige Selbstkreuzigung des Absoluten ohne Sinn und Ziel, als eine unendliche Marter, der kein Tod Erlösung bringt. Gegen eine solche Weltanschauung sträubt sich nicht nur unser ganzes Gefühl mit aller Macht, ihr widerspricht auch aufs schärfste die Tatsache der Entwicklnng, die uns eben nicht nur ein ewig gleiches Auf- und Abfluten des Lebensstromes zeigt, sondern ein Vorwärtsschreiten und eine Aufwärtsentwicklung, so beschränkt auch der Umkreis des Weltgeschehens ist, den wir zu überblicken vermögen.

Die Tatsache der Höherentwicklung erledigt zugleich auch die zweite (und dritte) logische Möglichkeit, daß die negativen Mächte die positiven im Weltgrunde überwiegen könnten (oder umgekehrt). Im einen Falle müßte bei der Unendlichkeit der Zeit schon längst der Zustand des allgemeinen Chaos, in dem alles Gute und Schöne untergegangen wäre, erreicht sein. Die Tatsache der in sich bestehenden Welt, deren Ordnung und Harmonie sich vergrößert, statt verringert, spricht beredt genug auch gegen diese Annahme.

So bleibt noch die dritte logische Möglichkeit übrig: die positiven Kräfte im Weltgrunde überwiegen die negativen. Aber auch diese Annahme ist logisch unhaltbar. Aus dem gleichen Grunde wie die zweite. Denn da das Absolute keinen Anfang in der Zeit hat, müßte schon längst der Zustand absoluter Ordnung und Harmonie erreicht sein. Der Sieg des Guten, Zweckvollen und Schönen über das Böse, Zweckwidrige und Häßliche müßte längst errungen, der Zustand seliger Vollendung erreicht sein.

Mit einem Wort: es erweist sich als logisch unmöglich, den inneren Zwiespalt in das Absolute selbst zu verlegen. Die Kategorie des Werdens kann logisch nicht auf das Absolute angewandt werden. Ein werdendes Absolutes, ein sich entwickelnder Gott ist eine logische Ungeheuerlichkeit. Aus welchen Anfängen heraus sollte er sich wohl entwickelt haben? Zu welchem Ziel hin? Hat er überhaupt ein bewußtes Ziel? Man braucht diese Fragen nur aufzuwerfen, um ihre Sinnlosigkeit einzusehen. Das Absolute in den Rahmen unserer Kategorien spannen, die für die Erfassung des Endlichen bestimmt sind, heißt es selbst verendlichen und vermenschlichen. Dem Absoluten ist alles, was für das Endliche charakteristisch ist: Zeit und Raum und die mit ihnen gegebene Beschränkung und Irrationalität, Entwicklung, Kampf, Disharmonie und Unseligkeit fremd. Es hat mit alledem gar nichts zu tun, weil alle diese Züge eben den Begriff des Endlichen konstituieren. Dann findet aber natürlich auch der Begriff der Tragik auf dasselbe keine Anwendung, auch er gehört durchaus in die Sphäre des Endlichen.

Nun erhebt sich aber die Schwierigkeit, die jene oben genannten Denker zu der Annahme, der Zwiespalt des Weltgeschehens müsse im Absoluten selbst begründet sein, zwang: ist es denkbar, daß ein absolut guter, vernünftiger, vollkommener, seliger Weltgrund diese Welt voll Qual und Elend, Schmutz und Sünde, Gemeinheit und Unvernunft aus sich hervorgehen lassen konnte? Sträubt sich gegen diese Annahme nicht schon unser Gemüt, geschweige unser Denken? Muß sie nicht schon im Interesse der „Ehre“ des Absoluten selbst, um mit Schopenhauer zu reden, abgelehnt werden?

Gefühlsargumentationen in allen Ehren, aber für sich allein können sie, zumal in Fragen der Metaphysik, nicht ausschlaggebend sein. Und die Logik weist jedenfalls, wie wir sehen, nicht nach dieser Richtung. Die Schwierigkeit löst sich aber für unser Denken, wenn wir mit dem Gedanken des sittlichen Weltzweckes Ernst machen. Ist die Teilnahme endlicher Wesen an der Seligkeit der sittlichen Vollkommenheit Gottes das letzte Ziel alles Weltgeschehens, dann ist damit auch die Notwendigkeit der Entwicklung, des Kampfes, aller negativen und hemmenden Kräfte des Weltlaufs gegeben. Unter diesem Gesichtspunkt gewinnen alle jene düsteren Seiten des Weltlaufs Sinn und Bedeutung. Sie sind Mittel zum Zweck, unumgänglich, um das Endliche zu verewigen. Nur durch Kampf und Leid und alle damit gegebene Tragik des Lebens geht für das Endliche der Weg zur Seligkeit des Ewigen. So erweist sich die Tragik schließlich als metaphysisch begründet in Wesen und Ziel der Welt der Endlichkeit. Aber es ist nicht die läh-

mend niederdrückende Tragik des konsequenten Pessimismus, sondern eine versöhnliche, die alle Bitterkeit des Daseins erträglich erscheinen läßt durch die lebendige Hoffnung auf das selige Ziel, wo alles Endliche verschlungen sein wird vom Unendlichen, wo Gott sein wird alles in allem.

Die Bedeutung der skeptischen Methode und ihres Tones für die Sprachpsychologie.

Von Dr. **Roland Schütz**, Wilmersdorf-Berlin.

Kein Geringerer als Helmholtz hielt es für sehr wichtig, daß der extreme subjektive Idealismus, der den Berkeleys noch zu überbieten vermag, in der Tat keine andere Voraussetzung nötig hätte als einen Traum — freilich einen gesetzmäßig ablaufenden Traum —, um eine in sich konsequente Weltanschauung zu erbauen. So verwerflich und das Gefühl abstoßend man diese auch finden mag, es gibt „keinen entscheidenden Grund" zu ihrer Widerlegung, wenn nicht das Erwachen die geträumte Kausalreihe zerreißt. Aber woher weiß ich, daß die wirklich wahrgenommene nicht aufhören könnte, woher, „daß nun auch in Zukunft das Kausalgesetz gültig sein werde. Hier gilt nur der eine Rat: Vertraue und handle!

Das Unzulängliche
Dann wird's Ereignis".[1])

Also das wäre die Lösung dieser Schwierigkeit, die resignierte Rückkehr zu der praktischen Notwendigkeit des Alltagsmenschen, wie es Hume in seinen Dialogen über die natürliche Religion ausdrückte:[2]) „Wie weit immer jemand in der Spekulation seine skeptischen Prinzipien verfolgen mag, handeln, leben, verkehren muß er, ich gestehe es, wie die andern Menschen"?

Aber es gibt doch nicht zwei Leben, die der Philosoph führt, eins als Forscher, eins als Mensch! Man führt doch nicht als Wahrheitssucher ein Leben im Traum, im menschlichen Verkehr eins in der Wirklichkeit! Das hieße (mit Locke) eine Kluft zwischen Platos δόξα und ἐπιστήμη errichten, die Harmonie zerstören und den Wahrheitssucher zum Narren machen durch das Spiel mit einer Doppelwahrheit. Jedoch die Sache liegt gar nicht so, daß der Theoretiker

[1]) Helmholtz: Physiologische Optik, 1896, S. 594 f.
[2]) Übers. v. F. Paulsen, 1905, S. 37 (1. Teil).

nur der Idealist, der Praktiker nur der Realist sei. Es erhebt sich gegen den theoretischen Idealismus als ebenbürtiger Kampfgenosse der theoretische Realismus. Der Kampf um die Weltansicht führt zu beständigen Thesen nnd Antithesen, nnd die Versöhnnng gelingt nur den seltensten Köpfen. Die Regel ist: ich nehme mein Resultat als wahrscheinliche Lösnng an nnd halte es für einen „Skandal der Wissenschaft", daß ich glauben muß. Deshalb fährt Helmholtz[1]) fort: „Das Gesetzliche in unseren Empfindungen würden wir sogar in idealistischer Anschauungsweise kaum anders auszusprechen wissen, als indem wir sagen: ‚Die mit dem Charakter der Wahrnehmnng auftretenden Bewnßtseinsakte verlaufen so, als ob die von der realistischen Hypothese angenommene (!) Welt der stofflichen Dinge wirklich bestände.' Aber über dieses ‚als ob' kommen wir nicht hinweg. Für mehr als eine ausgezeichnet brauchbare und zuverlässige Hypothese können wir die realistische Meinung nicht anerkennen; notwendige Wahrheiten dürfen wir ihr nicht zuschreiben, da neben ihr noch andere unwiderlegbare idealistische Hypothesen möglich sind." Mit diesem als ob endet bekanntlich auch Kants Überzeugung von der wissenschaftlichen Erkennbarkeit des Daseins Gottes. Die Erwägung, ob in diesen Fragen religiösen Glaubens das Zurückhalten (ἐποχή), Schwanken und Zweifeln berechtigt ist, führt zu der Frage nach der Bedeutung des zurückhaltenden (echten) Skeptizismus für den religiösen Glauben.

Der Skeptizismns erwächst aus dem Kampf der sich frei fühlenden Vernunft mit den Dogmen des Dogmatismus, mit den traditionellen Thesen des Konservativismns. Der Skeptiker weiß die Antithese zu finden und zu verteidigen. Er wägt aber ebenso das Plus wie das Minus ab, und wenn er zu gar keiner Entscheidung kommt, anders als der Dogmatiker oder der Kritiker, so bleibt er bei dem „Für und Wider" und empfiehlt die ἐποχή, höchstens die Wahrscheinlichkeit: diese vornehmlich für die praktische Philosophie. Das ist die eigentliche Arkesilaos-Karneadeanische Methode[2]) der dialektischen Skepsis, zn der Sokrates die Keime ausgestrent hat. Die dritte Akademie hielt sie für die rechte Fortsetzung Platos; Arkesilaos bildete sich an dem Gegensatz gegen Zeno's, Karneades gegen Chrysipps dogmatisches System. Sie wurde durch den skeptisch-kritischen Kampf eines Abälard und Occam gegen das Dogma des Mittelalters in Tätigkeit erhalten, um in Hume und Kant erneut zu erwachen. In dem Laufe dieser Perioden zeigt sich die skeptische Methode teils

[1]) l. c. 595.
[2]) cf. Cicero Akademica post. I, § 44 ff.

als die bis zum skeptischen Resnltat führende Kraft, teils als bloße Anregnng zur kritischen Untersuchung. In jener Form überwiegt sie bei Karneades, in dieser bei Kant, in beiden zeigt sie sich bei Hume. Kant entnahm sie von Hume in der richtigen Form als Zündstoff für das philosophische θαυμάζειν. Eigentlich ist ja das σκέπτομαι = σκοπέομαι lauerndes Beobachten und umsichtiges Erspähen, ein besonnener Anfang des Philosophierens.

Wenn Kant nun für seine nene, der alten dogmatischen entgegengesetzte kritische (transzendentale) Metaphysik alles andere als Wahrscheinlichkeit in Anspruch nahm, so ist er doch in einer Hinsicht mit fester Überzeugung bei der Methode des Karneades stehen geblieben. Zwar fordert er: Weg mit dem „Spielwerk von Wahrscheinlichkeit und Mutmaßung!“ „Es kann wohl nichts Ungereimteres gefunden werden, als in einer Metaphysik, einer Philosophie aus reiner Vernnnft, seine Urteile auf Wahrscheinlichkeit und Mutmaßung gründen zu wollen. Alles, was a priori erkannt werden soll, wird eben dadurch für apodiktisch gewiß ausgegeben, und muß also auch so bewiesen werden. Man könnte ebensogut eine Geometrie oder Arithmetik auf Mutmaßung gründen wollen . . .“ (Prolegomena ed. Kirchm., S. 134 f.). Andrerseits führen die Paralogismen der reinen Vernunft unausweichlich zu deren natürlicher dialektischer Antithetik. Die „vernünftelnden Behauptungen“ über die Ideen: Welt, Seele, Freiheit, Gott eröffnen „einen dialektischen Kampfplatz, wo jeder Teil die Oberhand behält, der die Erlaubnis hat, den Angriff zu tun, und derjenige gewiß unterliegt, der bloß verteidigungsweise zu verfahren genötigt ist. Daher auch rüstige Ritter, sie mögen sich für die gute oder schlimme Sache verbürgen, sicher sind, den Siegeskranz davonzutragen, wenn sie nur dafür sorgen, daß sie den letzten Angriff zu tun das Vorrecht haben . . . . Als unparteiische Kampfrichter müssen wir es ganz beiseite setzen, ob es die gute oder die schlimme Sache sei, um welche die Streitenden fechten, und sie ihre Sache erst unter sich ausmachen lassen. Vielleicht daß, nachdem sie einander mehr ermüdet als geschadet haben, sie die Nichtigkeit ihres Streithandelns von selbst einsehen und als gute Freunde auseinandergehen.“ Diese Methode sei die eigentlich skeptische, wie sie von der Transzendentalphilosophie gegen die über mögliche Erfahrung hinausgehenden Behauptungen anzuwenden ist. Sie kommt, den Anmaßungen der Streitenden zusehend, zu der Erkenntnis, daß es unmöglich sei, hier etwas zu wissen. Dadnrch unterscheidet sie sich von dem hoffnungslosen Skeptizismns, „einem Grnndsatze einer kunstmäßigen nnd szientifischen Unwissenheit, welcher die Grundlagen aller Erkenntnis untergräbt, um,

wo möglich, überall keine Zuverlässigkeit und Sicherheit derselben übrig zu lassen. Denn die skeptische Methode geht auf Gewißheit" (s. Kritik d. r. V., S. 448 bis 453).

Das ist die Frucht der geschichtlichen Entwicklung der skeptischen Methode. Aber sie war für Kant selbst nicht von vornherein reif, sondern hat in ihm noch eine Entwicklung durchgemacht. Zugleich mit dem Wink, den er von Hume empfangen und verstanden hat, übertrug sich auf ihn der falsche Skeptizismus, wahrscheinlich genährt durch die Lektüre klassischer Schriftsteller wie Cicero und Horaz. Die Überhebung: profanum vulgus et arceo steckt an wie ein brennendes Fieber. Ein Wort: „Pöbel" zündet wie eine Zündschnur und bringt einen ganzen Schwarm ironisch gemeinter und scharf klingender Sprachmünzen zum Ausbruch. Worin ist diese seltsame Erscheinung begründet? Den Ton des Gesprochenen weiß der Mensch meisterhaft zu beherrschen. Wie schon das Tier den Tonfall ändert, um seine Äußerung zu modifizieren — man achte einmal darauf, wie genau man die Frage des Kanarienvogels, dem sein Wasser entzogen wird, oder den bei tausend Gelegenheiten geäußerten Unwillen des Hundes versteht —, so ist dasselbe in ungeheuer vervielfältigtem und vertieftem Maße der Fall in allen lautlichen Kundgebungen des Menschen. Beachtet man nur die Sprache, das innigst vom Wesen des Individuums abstammende und das Innere desselben so adäquat, wie ein Spiegel das Äußere, abbildende Darstellungsmittel, so bietet sich dem feinsinnigen Beobachter in überraschender Fülle dieses wertvolle Handwerkszeug des Menschen in tausendfach variierender Art dar. Der Sprechende stimmt die Tonart an, die seine Charakter- und gegenwärtige innere Wesensstimmung andeutet, ja bedeutet, und weiß sie so zu regieren und zu biegen, wie es sich geziemt, wenn man seine Seele in die Sprache legt. Und wenn er die Sprachstimmung nicht regiert, so hat der Hörer das ebenso sichere negative Kriterium dafür an der Hand, daß die Seelenstimmung des Sprechenden disharmonisch klingt.

Wir müssen hier in Bildern reden. Das ist natürlich, eigentlich selbstverständlich. Denn dieses Gefühl, von dem die Rede ist, begleitet zwar die Sprache, aber liegt nicht völlig in ihrer Sphäre; es liegt tiefer und ist noch innerlicher als die Sprache; es vermag ganz unabhängig von artikulierten Worten zu erscheinen; also wird es nicht von ihnen, namentlich nicht von der bilderfreien Sprache, gänzlich adäquat wiederzugeben sein. Dieser jenseits des gebrauchten Ausdrucks liegende Grundton ist es, der vom Tonangebenden angeschlagen, im Hörenden (oder Lesenden) wiedererzeugt wird und mit großer Ge-

nauigkeit die zugehörigen Töne mitklingen läßt. Das Wort ist nur der äußere Anknüpfungspunkt und kann variieren, in verschiedenen Sprachen wiedergegeben sein etc. Die Stimmung kann so genau und vielleicht mit derselben Notwendigkeit wiederklingen, wie eine Stimmgabel mit der gleichgestimmten. Daher diese Ansteckungsgefahr. Es scheint in solchen Fällen nicht nur, wie man gewöhnlich meint, ein Einfluß der Worte auf den Gedanken stattzufinden, sondern neben diesem der viel tiefer liegende Einfluß des Tones als primären Ausdrucksmittels auf Worte und Gedanken; wobei selbstverständlich jener psychologisch bedeutsame Gedankenwandel durch Wort- und Begriffssphäre nicht auszuschalten ist; er konvergiert mit diesem zweiten Vorgang oder kreuzt ihn in mannigfaltiger Weise. Mir scheint er mehr natürlich nach logischen und psychologischen Gesetzen vor sich zu gehen, wogegen der Einfluß des Tones mehr akut und infektiös auftritt; jener wirkt mittels der Assoziation und Assimilation, dieser mehr direkt; durch jenen werden ähnliche Gedanken erzeugt, durch diesen gleiche Stimmung erweckt und dieselben Gedanken übertragen. Diese Erscheinung möchte ich durch ein Beispiel belegen.

Hume und Kant sind einmal, wie es für so gleichgerichtete Denker natürlich und verständlich ist, unabhängig voneinander in einem Abstand etwa eines Jahrzehnts auf dieselbe Quelle gestoßen und haben sie als Beispiel benutzend in ihren Gedankenkreis aufgenommen. Gemeint ist das für skeptische Zurückhaltung charakteristische Beispiel des Simonides. Cicero ließ, jedenfalls einer akademischen Quelle folgend, in De Natura Deorum[1]) seinen Cotta „comiter ut solebat" sagen: Roges me, quid aut quale sit deus; auctore utar Simonide, de quo cum quaesivisset hoc idem tyrannus Hiero, deliberandi sibi unum diem postulavit; cum idem ex eo postridie quaereret, biduum petivit; cum saepius duplicaret numerum dierum admiransque Hiero requireret, cur ita faceret, 'Quia, quanto diutius considero', inquit, 'tanto mihi res videtur obscurior'.

Dieses Beispiel führte Hume ausführlich im 2. Teil seiner Dialogues concerning the Natural religion an, die er etwa 1750 schrieb: Kant zitiert es etwas kürzer in der 4. Nummer des 3. Abschnitts seiner 1763 geschriebenen Schrift: Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen.[2]) Nun kommt das Auffallende.

[1]) Lib. I, 22, 60.

[2]) Beide Philosophen nahmen das Beispiel unabhängig voneinander auf, weil Humes Dialoge nicht vor seinem Tode publiziert (nur von einigen Freunden gelesen) wurden, und Kant erst 1780 die nie erschienene Übersetzung Hamanns gelesen hat.

Diese und ähnliche äußere Veranlassungen bewirkten, daß in Humes sowohl wie in Kants Schriften der witzig-spöttelnde, skeptisch-ironische Ton ganz vernehmlich mitklingt, der Ton, der besonderes Eigentum der 3. skeptischen Akademie gewesen zu sein scheint, und den Cicero in der Schrift über die Natur der Götter ebenso wie in der Akademica und De finibns aufgenommen nnd der Nachwelt erhalten hat. Bei Hnme erreicht er den stärksten Grad in der sachlich mit den Dialogen verwandten Natürlichen Geschichte der Religion (1757; die deutsche Übersetzung von 1759 hat Kant wahrscheinlich schon früh gelesen), bei Kant in den Träumen eines Geistersehers (1766). Die ganze zn Gebot stehende Beredsamkeit wird aufgewandt, um den Spott über die dumme Einfalt eitler Nichtswisser anszuschütten, die, je weniger sie gründliche Forschung gelernt haben, um so mehr mit Dingen prahlen, die sie nicht verstehen, ja mit Dingen, die weder sie noch jemals ein Mensch wissen kann. Miltons Limbus der Eitelkeit ist in Kants Beweisgrund (1762) und Träumen gleicherweise die Zielscheibe dieses spottenden Tones wie in Hnmes Geschichte der natürlichen Religion. Der beliebte Kampf gegen abgedroschene Systeme steigert sich nicht nur in Humes Schrift zu den heftigsten Angriffen gegen die katholische Kirche; auch Kant platzt in dem ironischen Vorbericht der Träume, „der sehr wenig für die Ansführung verspricht“, damit heraus: „Das Schattenreich ist das Paradies der Phantasten. . . . Das heilige Rom hat daselbst einträgliche Provinzen; die zwei Kronen des unsichtbaren Reichs stützen die dritte, als das hinfällige Diadem seiner irdischen Hoheit, und die Schlüssel, welche die beiden Pforten der andern Welt auftun, öffnen zugleich sympathetisch die Kasten der gegenwärtigen“ etc. Und dann lese man die Anklagen gegen den abergläubigen Pöbel, der nichts weiß und nichts versteht, der wundersüchtig dahinlebt, ohne jemals zu ahnen, wie nichtig und irreführend sein Wunderglanbe ist, und was er eigentlich bewundern sollte: das Leben eines Tieres, den wunderbaren Bau der Organismen, von dem verachtetsten Unkraut bis zum majestätischen Weltenbau der Sonnensysteme. Aber an diesen Erscheinnngen geht er kalt vorüber, weil sie alltäglich sind. Und die täglich größer werdende Schar der gründlichen Philosophen läuft mit. Sie wollen erklären, was tief liegt, und schwärmen, ohne sich von den nächstliegenden Fragen der rechten Philosophie — Fragen, die freilich die schwierigsten sind — Rechenschaft abzulegen oder es anch nur zu versuchen. — Und nun die andere Seite. In demselben Ton wird diesen Großtuern entgegengerufen: Ihr müßt, wenn ihr philosophieren wollt, durch die Wissenschaft zu einem bescheidenen Mißtrauen

kommen und eingestehen, daß ihr so vieles nicht wißt, weil dem Behaupten das ebenso berechtigte Negieren gegenübersteht; ihr müßt wie Sokrates mit leichter Seele die Dinge über Bord werfen, die ihr nicht braucht! Seht, ich mache aus der Schwachheit meiner eng begrenzten Vernnnft kein Hehl, ich, der ich gewöhnlich das am wenigsten begreife, was alle Menschen zu verstehen wähnen, halte den angemaßten Scharfsinn der Philosophaster für gelehrten Unsinn und entdecke offen meine schwache Einsicht, um auf einem langsamen, aber sicheren Wege die Aufklärung der Fragen zu snchen, die nicht über die menschlichen Fähigkeiten hinauszugehen versprechen.

In diesem Verfahren liegt sachlich gewiß das Recht, weil es vorsichtiges Prüfen znr Devise hat. Das kann gar nicht zweifelhaft sein. Aber zu dem Ton, der nns hier interessiert, ist doch noch eine psychologisch wichtige Bemerknng zu machen.

Das offene Eingeständnis des Nichtwissens ist zugleich das Bewußtsein des Besserwissens, ist zngleich aristokratische Erhebnng über den unwissenden Haufen. Es bleibt merkwürdig, — in dieser skeptischen Stimmung ist es möglich, in einem Atemzuge zn sagen: Ihr, meine Gegner, wißt nichts, — ich aber weiß auch nichts; was ihr nicht zngebt, gestehe ich bescheiden ein! Dieses Paradoxon ist natürlich nur zu verstehen, wenn man den ersten Satz als Ernst, den zweiten als Ironie und den dritten als Ungenauigkeit versteht. Denn mit der Bescheidenheit ist es nicht so weit her; gemeint ist nicht: Ich weiß anch nichts, sondern: Ich kann es besser als der Pöbel, profannm vulgus et arceo. In diesem Trinmph berührt sich die Sokratische Ironie mit dem Bilde des einzig weisen Stoischen „Weisen“, der so selten ist wie ein weißer Rabe. Freilich ist ein feiner Unterschied zu merken. Im stoischen Ton herrscht die Selbstüberhebung vor, im skeptischen die Verachtung des Haufens. Der Stoiker verherrlicht sich selbst, ohne daß er zu spotten nötig hätte, der Skeptiker kann spotten, ohne sich selbst zu überheben, weil jener aus der Selbstprüfnng die Selbstschätzung, dieser aus der Abschätzung der Vernunft die Verachtung des Menschen als Resultat zn ziehen geneigt ist. Von hier führt nnr ruhige Besinnung auf das Leben und die Natur znrück. Kant hat das in der Tat an seinem Leibe erfahren. Ihm hat Rousseau[1]) zn zeigen vermocht, was Mephisto sagt:

[1]) Der sich daran stieß, daß die Philosopheu sich überhoben, tous fiers, affirmatifs, dogmatiques, même dans leur scepticisme prétendu, ne prouvants rien Si vous pesez les raisons, ils n'en ont que pour détruire etc (Emile).

Ich macht' ihm deutlich, daß das Leben
Zum Leben eigentlich gegeben.

Man findet dieses Geständnis in den Fragmenten aus Kants Nachlaß. Dort steht aufgezeichnet: „Gelehrte glauben, es sei alles um ihretwillen da; Adlige auch.“ „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis nnd die begierige Unruhe, darin weiter zu kommen, oder auch die Znfriedenheit bei jedem Fortschritte. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dieses alles könnte die Ehre der Menschheit machen, und ich verachtete den Pöbel, der von nichts weiß. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendete Vorzug verschwindet (d. h. die Auslassungen in dem charakterisierten Ton); ich lerne die Menschen ehren und würde mich viel unnützer finden als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, daß diese Betrachtung allen übrigen einen Wert geben könne, die Rechte der Menschheit herzustellen.“ Kants Anfzeichnungen sind für meine Auffassung, daß der skeptische Ton unmerklich den Gedankeninhalt beeinflnßt, eine wichtige Bestätigung Es sei deshalb erlaubt, noch zwei Sätze daraus hierher zu setzen, aus denen man ersieht, daß Kant nach der Dämpfung des Tones, durch den sich mehrere seiner Schriften der 1760er Jahre auszeichnen, zu einer viel tieferen Ansicht von der Wissenschaft nnd ihrem Wert gekommen ist: „Wenn es irgendeine Wissenschaft gibt, die der Mensch wirklich bedarf, so ist es die, welche ich lehre, die Stelle geziemend zu erfüllen, welche dem Menschen in der Schöpfung angewiesen ist. und aus der er lernen kann, was man sein muß, um ein Mensch zu sein. Gesetzt, er hätte über sich oder unter sich täuschende Anlockungen, die ihn unvermerkt aus seiner eigentümlichen Stellung gebracht haben, so wird ihn diese Unterweisung wiederum zum Stande des Menschen zurückführen. . . .“ Diese Wertschätzung der Wissenschaft hat zur Folge, daß die Mitmenschen nicht mehr als profaner Pöbel, sondern als Individuen, in denen sich die Menschheit darstellt, angesehen werden. Das ist in erster Linie für die Ethik von der allergrößten Bedeutung. Wenn man in diesem Goethe-Schleiermacherschen Geiste den Wert des Menschenlebens erfaßt hat, dann öffnet sich unmittelbar der Weg zu dem ethischen Staate, für den sich seit der Zeit der Stoiker die größten Männer begeistert haben, und der im Grunde auch znm Eigentum des Protestantismus geworden ist durch Luther, seinen großen Vater. — Ich vermnte, daß sich selbst Kant durch die Sprache und den Ton der skeptischen Methode so gewaltig hat täuschen und irreführen lassen, daß ihm vor Rousseaus Warnung derartige fruchtbare Ausblicke verschlossen blieben, wie es bei Hume

immer blieb (einzelne Lichtblicke ausgenommen), weil ihn kein Rousseau zurückführte[1]). Nach der Besinnung schlägt dann in solchen Männern die Verachtung des profanum vulgus um: der Gegensatz zu dem vulgus bleibt zwar, soweit er berechtigt und notwendig ist, aber ohne Verspottung als profanum vulgus; die verblendeten Angriffe gegen die Unheiligkeit verschwinden zugunsten der Humanität. So sah sich Kant zu dem Zugeständnis genötigt, daß Metaphysik nicht für jedermann sei, und zu der gleichbedeutenden Forderung, daß in Sachen der Wissenschaft das Urteil der Menge nichts bedeute; was Moral und Religion betrifft, so ist die reine Theorie gleichfalls nur für wenige, die Ausübung aber stellt diesen Weisen jeden Einfältigen aus dem Volke gleich.

Wer kann sich der Überzeugung verschließen, daß dieses der rechte Weg ist? Die großen Geister wissen, daß man den Verstand vergebens bei der Menge sucht.

„Was ist die Mehrheit? Mehrheit ist der Unsinn,
Verstand ist stets bei wen'gen nur gewesen —
Man soll die Stimmen wägen und nicht zählen."

sagt Schiller im Demetrius. Davon kann man überzeugt sein, ohne die Menge zu verspotten. Man kann sie mit einem harten Wort bezeichnen, ohne sie „profan" zu heißen.

Man kehrt zum Ursprünglichen zurück, wenn man sich von diesem Vorurteil losmacht. Das Volk ist ursprünglich gar nicht das Profane, weil es in der alten Zeit keine Kaste von Heiligen gab, die gemeint hätte, an die Gottheit das größere Vorrecht zu haben (vergl. hierzu W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten, deutsch, 1899, S. 104 ff.). Das Volk war im Altertum eher heilig als profan. Denn die heiligen Zwecke der Gottheit waren die öffentlichen der Gemeinschaft; die Heiligtümer galten als Volkseigentum, als öffentliche Volksparke, als Bergungsort für den Staatsschatz etc. Der Begriff des Profanen entwickelte sich wahrscheinlich aus der Entgegensetzung von Göttlichem und Menschlichem; die Gebrauchseinschränkung von (kultischen) Orten und Dingen zum Zweck des Kultus schied diese von allen anderen und sonderte sie ab (קדש[2]), weil sie mit einem character indelebilis behaftet wurden. Hier ist viel eher eine Verwandtschaft zu dem heidnischen „Tabu-machen" zu finden, als

[1]) Schiller läßt David Hume unter den „Philosophen" in folgender Weise auftreten:

„Rede nicht mit dem Volk! Der Kant hat sie alle verwirret.
Mich frag', ich bin mir selbst auch in der Hölle noch gleich."

[2]) cf. Gr. W. Baudissin, Stud. z. semit. Religionsgeschichte II, 1878.

zu dem hierarchischen Kastendünkel der späteren Zeit. Die Aufklärung hat uns wieder zu der Ursprünglichkeit zurückgeführt: *entweder ist das Volk heilig oder alle Menschen sind vor Gott profan.*

Soviel trägt zur Reinigung auch der religiösen Menschenschätzung die Dämpfung des spottenden Tons einer falschen Skepsis bei, die nichts von der Ursprünglichkeit des menschlichen Lebens versteht. Zu dieser führt nur die ruhige, besonnene Philosophie zurück. Sie war auch der Grund für *Kants* Sinnesänderung; *Rousseau* war doch wohl mehr Veranlasser als Verursacher.

Dieses Phänomen besingt *Schiller*, obwohl er bisweilen ein Anklingen an den Ton der aristokratischen Überhebung nicht hat unterdrücken können[1]), also (in seinem auch „Natur und Schule“ genannten Gedicht „Der Genius“):

„Freund, du kennst doch die goldene Zeit? Es haben die Dichter
Manche Sage von ihr rührend und kindlich erzählt —
Jene Zeit, da das Heilige noch im Leben gewandelt,
Da jungfräulich und keusch noch das Gefühl sich bewahrt,
— — — — — — — — — — — —
Da nicht irrend der Sinn und treu, wie die Zeiger am Uhrwerk,
Auf das Wahrhaftige nur, nur auf das Ewige wies?
Da war kein Profaner, kein Eingeweihter zu sehen,
Was man lebendig empfand, ward nicht bei Toten gesucht;
Gleich verständlich für jegliches Herz war die ewige Regel,
Gleich verborgen der Quell, dem sie belebend entfloß.
Aber die glückliche Zeit ist dahin! Vermessene Willkür
Hat der getreuen Natur göttlichen Frieden gestört.
Das entweihte Gefühl ist nicht mehr Stimme der Götter,
Und das Orakel verstummt in der entadelten Brust.
Nur in dem stilleren Selbst vernimmt es der horchende Geist noch.
Und den heiligen Sinn hütet das mystische Wort.
Hier beschwört es der Forscher, der reines Herzens hinabsteigt,
Und die verlorne Natur gibt ihm die Weisheit zurück.
— — — — — — — — — — — —
Schweigt noch in dem zufried'nen Gemüt des Zweifels Empörung,
Wird sie, weißt du's gewiß, schweigen auf ewig, wie heut,

[1]) Z. B. „Majestas populi“ auf den Votivtafeln:
Majestät der Menschennatur! Dich soll ich beim Haufen
Suchen? Bei wenigen nur hast du von jeher gewohnt,
Einzelne wenige zählen, die übrigen alle sind blinde
Nieten; ihr leeres Gewühl hüllet die Treffer nur ein.

Wird der Empfindungen Streit nie eines Richters bedürfen,
Nie den hellen Verstand trüben das tückische Herz —
Nie der verschlagene Witz des Gewissens Einfalt bestricken?
Niemals, weißt du's gewiß, wanken das ewige Steu'r?

— — — — — — — — — — — —

Einfach gehst du und still durch die eroberte Welt.
Aber blind erringst du, was wir im Lichte verfehlen,
Und dem spielenden Kind glückt, was dem Weisen mißlingt."

Des Zweifels Empörung ist ein falsch verstandenes θαυμάζειν [1]). Sie begann mit der Sophistik und wird niedergeschlagen durch die Erkenntnis der völligen Hoffnungslosigkeit des Skeptizismus. Wegen der Bedeutung des Lärms, den sie je und je verursacht hat, soll sie zum Verständnis des Dargelegten charakterisiert werden:

Die Skeptiker sind schließlich die betrogenen Betrüger. Sie fangen zwar richtig damit an, die Gegner von der Unzulänglichkeit ihres Wissens zu überreden. Aber das wird ihnen kein Mittel, um zum Wissen vorzudringen, sondern sie bleiben stehen, wo sie zu Anfang gewesen sind. Sie geben sich als unwissend und bleiben wirklich Toren. Denn weder der naive Verstand, noch die unermüdlich forschende Vernunft des Wahrheitssuchers läßt sich dazu überreden, daß menschliches Wissen absolut Null, Resultat aus + und — sei. So richtet sich der Skeptiker selbst, wenn er mit sophistischer Dialektik rückwärts kommt, statt aufzuklären, wie er meint. Aber seine Argumentation braucht nicht unwahr zu sein, wenn sie auch sicher falsch ist. Der sophistische Skeptiker braucht kein Scheinheiliger zu sein, für den er so oft ausgegeben wird, sondern er war gewiß nicht selten ein grundehrlicher Kerl, der freilich zu bedauern ist, weil er sein Nichtwissen, seine Rede für und wider die Gerechtigkeit oder den Glauben gerade so meinte, wie er sie vortrug. Gewiß hängt er den Mantel bald rechts, bald links, aber so, daß es jeder sieht; das Unglück ist nur, daß sich für ihn der Wind zu oft dreht. — Die Ironie brachte erst der große Sohn und Widersacher der Sophisten. S o k r a t e s hatte das vor ihnen voraus, daß sein Satz: Ich weiß, daß ich nichts weiß, Ironie war. Bittere

[1]) Dieses Mißverständnis bringt leicht die unter dem Vorwand der Unwissenheit, d. h. des Nicht-wissen-könnens, segelnde Verzichtleistung auf das dornenvolle Philosophieren hervor. Gegen solche, die, philosophische Arbeit scheuend, sich dadurch schadlos halten, daß sie in einem über die Arbeiter erhabenen vornehmen Ton die intellektuelle Anschauung als Orakel befragen, um die „herkulische Arbeit des Selbsterkenntnisses überfliegend" mehr zu leisten, als aller Fleiß zu leisten imstande ist, gegen solche Orakelgläubige richtete K a n t i. J. 1796 den Aufsatz: „Von einem neuerdings erhobenen v o r n e h m e n T o n in der Philosophie" (in unmittelbarer Beziehung auf G o e t h e s Schwager S c h l o s s e r).

Ironie, doch nicht Spott; ein Spötter war Sokrates nicht, sondern er suchte durch Ironie zur Wahrheit zu kommen, weil die Sophisten durch das ironielose Ignorantentum zu Wahrheitszerstörern geworden waren. — Die Ironie des Schicksals ist nicht ausgeblieben: das Körnchen Salz, das Sokrates in seine Fragen einmischte, hat schließlich den ganzen Teig versalzen und so gefährliche Folgen, wie sie oben gezeigt wurden, hervorgebracht.

Bis heute ist der Ansteckungsstoff nicht getötet, aber es gibt ein Heilmittel gegen ihn für jeden: das ist die besonnene Philosophie des Kritizismus und die Rückkehr zur natürlichen Naivetät; jene für den Weltweisen, diese für den Weltbürger.

Aus der Literatur.

Das Neue Testament in religiösen Betrachtungen für das moderne Bedürfnis. Herausgegeben von Lic. theol. Dr. Gottlob Mayer. Heft 1 bis 5, das Matthäusevangelium, vom Herausgeber. Gütersloh, Bertelsmann, 1908.

Ohne Zweifel lebt in diesen Betrachtungen eine große Frische. Sie kommen von Herzen. Die Überzeugung des Verfassers macht sich mit Offenheit und mit religiöser Wärme auch da geltend, wo der Widerspruch des Lesers erfolgen muß. Und solche Stellen gibt es nicht wenige, besonders für moderne Leser. Für das moderne Bedürfnis aber soll das Werk bestimmt sein. Dieses Bedürfnis aber geht viel tiefer und weiter, als diese Hefte erkennen lassen. Es genügt da nicht, moderne Erscheinungen bloß zu erwähnen, sie kurz und rasch abzutun, sondern es ist die Art eines modernen Menschen, gerade auch in der Religion mit seinen neuen Zweifeln ernst genommen zu werden. Es verlangt mindestens ein tieferes Eingehen, ehe es sich abweisen läßt. Daher werden solche Leute, die durch den Titel angelockt danach greifen, es unbefriedigt beiseite legen. Auch das kann nicht den Wert der Betrachtungen heben, daß in ihnen eine ziemlich scharfe Polemik gegen die moderne Bibelauslegung von Joh. Weiß angeschlagen wird. Der Titel ist zwar nirgends genannt, aber die Zitate sind wörtlich daraus entnommen. Das moderne Bedürfnis verlangt vor allem eins in religiösen Betrachtungen: keine theologische Polemik! Modern allein ist die anerkannt treffliche Übersetzung von Stage, die dem Ganzen zugrunde liegt, und eine frische und freie Kritik, die an der Kirche und ihren Ordnungen geübt wird. Wo moderne Probleme die Herzen nicht in der Tiefe aufrühren, da wird die Lektüre ungetrübte Freude machen können. An solche Kreise sollte es sich wenden, aber nicht an das moderne Bedürfnis.

Druckfehlerberichtigung.

Im vorigen Heft (9) ist zu berichtigen: Seite 320, Zeile 15: seinen statt seinem. Seite 327, Anmerkung, Zeile 1: farblos statt farbreich. Seite 333, Zeile 17: ἀγαθοῦ statt ἀγαθόν. — Im 8. Heft S. 288, Anm.: N. T. statt A. T.

Für die Redaktion verantwortlich Professor Dr. Georg Runze, Gr.-Lichterfelde
Verlag von Carl Marhold Verlagsbuchhandlung in Halle a. S.
Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei (Gebr. Wolff), Halle a. S.

Heynemann'sche Buchdruckerei Gebr. Wolff, Halle a. S.

Band II. **Heft 11.**

Zeitschrift für Religionspsychologie.

Grenzfragen der Theologie und Medizin.

Theologischer Herausgeber
Prof. D. Dr. **Georg Runze,**
Groß-Lichterfelde b. Berlin.

Ärztlicher Herausgeber
Oberarzt Dr. **Joh. Bresler,**
Lublinitz (Schlesien).

Halle a. S.
Carl Marhold Verlagsbuchhandlung
1909.

Band II. Zeitschrift **Heft 11.**

für

Religionspsychologie.

Grenzfragen der Theologie und Medizin.

Unter Mitwirkung hervorragender Fachmänner:

Theologischer Herausgeber — Prof. D. Dr. **Georg Runze,** Groß-Lichterfelde b. Berlin.

Ärztlicher Herausgeber — Oberarzt Dr. **Joh. Bresler,** Lublinitz (Schlesien).

Verlag und Expedition: Carl Marhold Verlagsbuchhandlung in Halle a. S.

Erscheint monatlich in Stärke von 2—3 Bogen 8°. Preis pro Jahrgang 10 Mark. Zuschriften für die Redaktion sind zu richten an Oberarzt Dr. Bresler in Lublinitz (Schlesien) oder an Prof. Runze, Großlichterfelde, Geibelstraße 6. Anfragen betreffend Inserate und Beilagen wolle man richten an die Verlagsbuchhandlung Carl Marhold in Halle a. S.

Religiöse Verbrecher.

Von Dr. **Albert Hellwig,** Berlin-Waidmannslust.

Das Verbrechen ist eine soziale Erscheinung, und in den letzten Jahrzehnten hat man umfassende Untersuchungen angestellt über den Einfluß von Klima, Wohlstand, Bildung, Rasse und vielerlei anderen Faktoren auf die Kriminalität. Auch bezüglich des Einflusses der Religion liefert uns die Statistik Tabellen. Es sei nur bemerkt, daß im Durchschnitt der Jahre 1892 bis 1901 unter je hunderttausend Personen der Zivilbevölkerung gleicher Konfession in Deutschland verurteilt wurden 1122 evangelische Christen, 1361 katholische Christen und 1030 Juden. Es besteht also in der Tat ein auffälliger Unterschied zwischen der Kriminalität der Juden, der Katholiken und der Protestanten. Auf welche Ursachen diese Verschiedenheit zurückgeht, darüber können die statistischen Tabellen natürlich nichts sagen. Man hat vielfach versucht, die verschieden hohe Kriminalität auf den mehr oder minder günstigen Einfluß des Religionsbekenntnisses zurückzuführen. Ob mit Recht oder Unrecht, mag dahingestellt sein; jedenfalls können derartige, lediglich auf statistische Tabellen begründete Untersuchungen niemals sichere Ergebnisse liefern, weil sie die anderen Faktoren der Kriminalität — so besonders bei dem Unterschied zwischen Juden und Christen die Rassezugehörigkeit — nicht auszuschließen vermögen.

Im 19. Jahrhundert ist das Problem der Beziehnngen zwischen Religion und Verbrechen wiederholt grundsätzlich behandelt worden. Die einen behaupteten, ein wahrhaft religiöser Mensch könne ein Verbrechen nicht begehen, die Religion wirke also im höchsten Grade günstig auf die Kriminalität. Andere dagegen wenden ein, daß dem die Tatsache widerspräche, daß zahlreiche Verbrechen von Kirchengläubigen begangen würden. Im allgemeinen ist ja natürlich richtig. daß ein wahrhaft religiöser Mensch in der Regel, wenn ihn nicht andere zwingende Umstände, z. B. große Not, Jähzorn nsw., dazu bestimmen, ein Verbrechen nicht begehen wird. Hier erweist sich die Religion in der Tat also als ein Verbrechen hindernder Faktor. Derart wahrhaft religiöse Menschen sind aber nnr selten zu finden, und der Begriff der wahrhaften Religiosität deckt sich auch keineswegs mit dem strengen Kirchenglauben. Manche Lehren der katholischen Kirche nnd der protestantischen Orthodoxie mögen geradezn zu Verbrechen anreizen. Ich denke hier besonders an die Bestärknng des Aberglaubens durch die Kirchenlehren, so die Bestärkung des Glaubens an Hexen[1]. Besessene[2]) und anderes[3]). Daß daneben auch Institute wie das Ablaßwesen, die Fragestellungen bei der Ohrenbeichte und sogar der Gedanke an die spätere Sündenvergebung nach der Beichte verbrecherischen Hang bestärken können, ist leicht ersichtlich. Von diesem Gesichtspunkt aus ist es eher möglich, zu bestimmen, ob die religiöse Gesinnung und die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Konfession tatsächlich stets ein Verbrechen hemmendes Motiv ist oder nicht vielmehr mehr oder weniger die Kriminalität vermehrt.

Deshalb beabsichtige ich auch im folgenden zusammenzustellen. was ich über religiösen Verbrecheraberglauben gesammelt habe. Über die Bestärkung des Aberglaubens durch die Kirchenlehre werde ich später einmal ausführlich handeln. Hier nur soviel, daß mir zahlreiche. vielfach aktenmäßige Belege dafür zur Verfügung stehen, daß die Geistlichkeit auch heute noch den Aberglauben bestärkt.[4]) Der Aberglaube

[1]) Vgl. vorläufig mein Buch über „Verbrechen und Aberglaube“ („Aus Natur und Geisteswelt“, Bd. 212, Leipzig 1908, B. G. Teubner), S. 6. 14. Ausführlicher behandele ich auch diesen Punkt in meinem im nächsten Heft des „Gerichtssaal“ erscheinenden Aufsatz: „Der moderne Hexenglaube und seine kriminelle Bedeutung“

[2]) Vgl. meine Skizze „Zur Psychologie und Therapie der Besessenheit“ („Kosmos“, 1907, S. 229f.) und mein Buch S. 30ff.

[3]) Hierüber habe ich eine ganze Reihe interessanter Materialien gesammelt. die ich gelegentlich im Zusammenhang bearbeiten werde.

[4]) Ein höchst interessantes Beispiel bringt meine im „Pitaval der Gegenwart“ demnächst erscheinende Abhandlung über den Hexenmord zu Forchheim. Selbstverständlich gibt es auch sehr viele protestantische und katholische Geistliche, die den Aberglauben energisch bekämpfen.

ist nichts spezifisch Heidnisches, wie Wuttke[1]) und andere meinen, sondern der moderne Mensch wird in vielen Anschauungen und Gebräuchen der Kirche gar viel Aberglauben finden.[2]) Zwar können zweifellos irreligiöse Leute abergläubisch sein,[3]) aber mehr Neigung haben offenbar gerade die streng kirchlichen. Daraus ergibt sich, daß die streng Kirchengläubigen zu vielen Verbrechen aus abergläubischen Motiven weit mehr neigen werden als die nicht kirchlich Gesinnten,[4]) und daß sie andrerseits natürlich bei weitem eher das Opfer raffinierter Gauner werden, welche ihren religiösen Aberglauben für ihre selbstischen Zwecke geschickt auszunutzen verstehen.[5])

Der Verbrecher, insbesondere auch der gewerbsmäßige Dieb, sieht in seinem Verbrechen in der Regel durchaus nichts Unehrenhaftes, sondern glaubt ebensogut wie jeder andere ein Gewerbe zu treiben.[6])

[1]) Adolf Wuttke, „Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart". Dritte Bearbeitung von Elard Hugo Meyer (Berlin 1900), S. 34.

[2]) „Aberglaube" ist eben ein relativer Begriff. Vergl. mein Buch S. 1 ff. Ausführlicher habe ich diesen Punkt im Dezember 1908 in der Psychologischen Gesellschaft zu Berlin behandelt in einem Vortrag über „Psychologie des Aberglaubens", den ich vielleicht veröffentlichen werde.

[3]) Ernst Urban Keller, „Das Grab des Aberglaubens", Bd. II, Leipzig 1777, S. 8: „Das ganze menschliche Geschlecht scheint zum Aberglauben geneigt zu sein. Auch selbst die sich so nennenden starken Geister sind davon gebaizt, so sehr sie auch über die schwachen Köpfe erhaben sein wollen.".

[4]) Vgl. beispielsweise Löwenstimm, „Der Fanatismus als Quelle des Verbrechens" (Berlin 1899), sowie meine Abhandlungen „Über die Beziehungen zwischen Aberglauben und Strafrecht", Schweizer Archiv für Volkskunde, 1906, S. 30 f., „Religiöse Fanatiker", Archiv für Kriminalanthropologie und Kriminalistik. Bd. 30, S. 186 f. u. „Ein religiöses Menschenopfer in Rußland", ebenda, S. 378 f. Das religiöse Menschenopfer von Appeltern (Holland, 1904) werde ich auf Grund eingehender schriftlicher Berichte des Bürgermeisters von Appeltern später — vielleicht an dieser Stelle — eingehend darstellen. Über die Schreckensszenen von Wildensbuch, Ampelwang usw. vergl. auch Otto Stoll, „Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie", 2. Aufl., Leipzig 1904, S. 462 ff.

[5]) Ich gedenke den Betrug unter Benutzung des Aberglaubens später monographisch zu bearbeiten. Dabei wird auch der religiöse Aberglaube eingehend gewürdigt werden. Vgl. vorläufig die in meinem kleinen Buch über „Verbrechen und Aberglaube", Leipzig 1908, S. 52 f., angeführten Fälle betrügerischer Sympathiekuren unter Benutzung religiösen Aberglaubens, und den ebendort, S. 101 ff., berichteten Schatzgräberbetrug, der nur durch den Gedanken, „arme Seelen" durch Opfer erlösen zu können, ermöglicht wurde. In dem im Laufe des Jahres erscheinenden ersten Band meiner aktenmäßigen „Studien über kriminellen Aberglauben", Quellen und Forschungen zur deutschen Volkskunde, hg. von E. K. Blümml, ist dieser Fall aktenmäßig dargestellt und glossiert.

[6]) Vgl. jetzt auch Arch. für Kriminalanthropologie und Kriminalistik, 1908, Band 31.

Daher kann es uns auch nicht überraschen, daß die Verbrecher vielfach glauben, von Gott, einem Heiligen oder einer anderen überirdischen Macht beschützt zu werden. Die Einbrecher von Sanya, in dem Hochlande von Zentralindien, besprengen vor dem Aufbruch zu einem Raubzug die Erde, um die Gottheit Devi für sich günstig zu stimmen.[1] Wie Kennan bemerkt, wird ein russischer Bauer, mag er Straßenräuber oder Mörder sein, nie verfehlen, sich zu bekreuzigen und seine Gebete herzusagen, und hierfür spricht auch, was Dostojewski uns von der religiösen Inbrunst berichtet, mit der die Sträflinge Sibiriens Wachskerzen und dergl. für die Kirche opferten: „Alle die, welche sich auf unrechte Weise ihr Brot verdienen, vertrauen auf die Hilfe Gottes.“[2]

In Sizilien ist San Dima, einer der beiden Räuber, die mit Christus zusammen am Kreuz hingen, Beschützer der Diebe,[3] und in Rußland gilt der heilige Nikolaus, „der Hühnerdieb“, als Schutzpatron der Diebe.[4] In Schlesien beten die Diebe, besonders Holz- und Wilddiebe, ehe sie den Gang zum Walde antreten, drei Vaterunser für die „armen Seelen“, um nicht erwischt zu werden, da die armen Seelen die Diebe beschützen.[5] Besonders galt und gilt die Jungfrau Maria als Schutzpatronin der Diebe.[6] Eine vermutlich aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts stammende Marienlegende „Der gehenkte Dieb“ hat folgenden Inhalt. Ein gewerbsmäßiger Dieb unterließ es nicht, fleißig zu Maria zu beten, stahl aber dabei immer wieder fort. Nun geschah es eines Tages, daß er auf frischer Tat ertappt und verurteilt wurde, durch Henkershand zu sterben. Das Urteil wurde vollzogen, der Dieb aufgehängt. Da aber wollte Maria zeigen, wie ersprießlich es sei, sie zu verehren: Sie hielt den Dieb empor, so daß ihn der Strick nicht erwürgte. „Sieh,“ sprach sie zu ihm, „nur deinen Gebeten zu mir hast du deine Rettung zu verdanken.“ Drei Tage lang hing er so, da fügte es sich zu seinem Glücke, daß die Henker an dem Galgen vorbeigingen. Sie sahen, daß er noch lebte, und

[1]) Kitt, „Serious crime' in an Indian Province“, S. 83, zitiert bei Havelock Ellis, „Verbrecher und Verbrechen“, deutsch von Hans Kurella, Leipzig 1894, S. 169.

[2]) Havelock Ellis, a. a. O., S. 170.

[3]) Giuseppe Citrè, „Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano“, Bd. IV, Palermo 1889, S. 460, Nr. 29.

[4]) Domenico Ciampoli, „Das mystische Rußland und der Graf Tolstoy“ in „West-östliche Rundschau“ 1894. S. 739.

[5]) Paul Drechsler, „Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien“, Bd. II. Leipzig 1906, S. 262.

[6]) Gustav Roskoff, „Geschichte des Teufels“, Bd. II, Leipzig 1869, S. 198 ff

schnitten den Strick entzwei. Er erzählte, wer ihn gerettet habe, und wurde freigelassen. In einem Kloster büßte er seine Sünden nnd blieb tren in der Verehrung der Mutter Gottes.[1]) Eine berüchtigte, ganz raffinierte Diebin, die sogenannte Schleiffer-Berbel, war mit ihren Ketten ans dem Gefängnis entsprungen und glücklich gerettet worden. Sie hatte im Gefängnis zu Sulz das Gelübde getan: Wenn die Mntter Gottes ihr glücklich heraushelfen werde, so wolle sie ihr zn Ehren in einer der nächsten Kapellen die Ketten niederlegen, mit denen sie gefesselt war. Dies Gelübde erfüllte sie auch und brachte die Ketten in die Kapelle auf den Palmenbühl bei Schemberg und entfernte sich dann eilends ans der nnsicheren Gegend.[2])

Der Bandenführer Taccone sagte, wenn er von seinen Missetaten sprach, immer, er habe sie mit Hilfe der heiligen Jnngfrau vollbracht.[3]) Hessel, ein berüchtigter Räuber, sagte zn seinen Richtern: „Wir sind notwendig, Gott schickte uns auf die Erde, um die Geizhälse zu strafen; wir sind eine Art von Gottesgeißel."[4]) Gottfried trug in seiner Tasche ein geschriebenes Gebet, welches am Schluß folgendermaßen lautete: „Lieber Gott und liebe Mntter Gottes, laßt mich eine Hütte finden, in der es viel Geld zu stehlen gibt." Crosco, welcher in Melfi räuberisch eingefallen war, dankte der Jungfrau Maria, weil sie seine Waffen geführt habe.[5]) Im Jahre 1863 richtete eine Räuberbande ein großes Blntbad an und schlug dann unmittelbar neben den verstümmelten Leichnamen ihr Nachtlager auf. Vorher aber erhob der Priester Trivico, welcher gleichfalls Brigant war, seine Hände empor und segnete das unselige Blutbad, Gott dem Herrn dankend.[6]) Die Genossen von Mayno stimmten alle, nachdem sie ihrem Führer einen Treueid geleistet hatten, ein Gebet zu Gott an, weil er sie bei ihren Taten beschützt habe.[7]) Ähnlich wie Hessel sagte auch der Räuber Starviere: „Nicht wir sind es, welche Rache üben, sondern die Hand Gottes ist es; denn Gott bedient sich oft wenig würdiger Menschen, um seinen göttlichen Willen auszuführen."[8])

Eine gewisse Pompilia Zambeccari hatte gelobt, der Madonna von

[1]) Franz Pfeiffer, „Marienlegenden", Wien 1863. Nr. 6, S. 47 ff.

[2]) Johann Ulrich Schöll, „Konstanzer Hans, eine schwäbische Jaunersgeschichte", Stuttgart 1801, S. 520 f.

[3]) Cascella, „Il brigantaggio", Aversa 1908. S. 173.

[4]) Cascella, a. a. O.

[5]) Cascella, a. a. O., S. 170.

[6]) Ibidem.

[7]) Cascella, a. a. O., S. 171.

[8]) Ibidem.

Loreto einen goldenen Kelch zu weihen, wenn sie sie bei der Vergiftung ihres Gatten schützen werde.[1]) Bei italienischen Verbrechern kommt es übrigens sehr häufig vor, daß sie Gott für einen gütigen Beschützer ihrer Verbrechen halten und ihm zu Ehren, wenn sie mit seiner Hilfe ihren Feinden entgangen sind, Messen lesen lassen; ja sie flehen Gott vor Begehung ihrer Unternehmung um seinen gütigen Beistand an.[2]) Vor einer Reihe von Jahren fand in Berlin ein Monstreprozeß gegen eine Bande von russischen Taschendieben statt, die von einem Vorort Berlins aus Streifzüge in die Provinz unternahmen. Die Bande zählte ungefähr 120 Mitglieder und war vollkommen systematisch organisiert. Eine verschlagene Frauensperson war die Seele des Ganzen, und als man ihr endlich das Handwerk gelegt hatte, fand man bei ihr zahlreiche Postkarten von Taschendieben, die sich auf „Kunstreisen" befanden und öfter schrieben: „Das Geschäft war sehr schlecht, aber Gott wird weiter helfen." Dies war ehrlich so gemeint, nicht etwa eine frivole Gotteslästerung.[3])

Vielfach kommt es auch vor, daß die Verbrecher um den Erfolg beten. Aus dem alten Testament ist uns bekannt, daß sich Judith zu ihrem Meuchelmord erst durch wiederholtes inbrünstiges Gebet zu ihrem Gott stärkte. Die Bande des Konstanzer Hans, zu der auch jene oben erwähnte Schleifer-Berbel gehörte, hielt es für möglich, es durch Gebete dahin zu bringen, daß sie frei käme, und fing infolgedessen an, eine Menge Rosenkränze in andächtiger Stille nacheinander herzubeten: „So wechselten sie mit Flüchen, Tanzen und Gebeten ab." Als die gefangenen Kameraden vorschlugen, die Wächter zu töten, sagte der Konstanzer Hans: „Was wollen wir uns an Unschuldigen vergreifen. Gott hilft uns vielleicht auf eine andere Art aus unserem Elend."[4]) Der wegen Mordes im Jahre 1818 verurteilte bayerische Pfarrer Riembauer gestand unter anderem: „Auch habe er einmal, um einen ihm verhaßten Menschen aus der Welt zu schaffen, zu Gott gebetet, daß er ihn töten möchte. Gott habe sein Gebet erhört, und der Mensch sei wirklich gestorben."[5]) Dies erinnert an die bekannte

[1]) E. Ferri, „Il sentimento religioso negli omicidi", Archivio di psichiatria, scienze penali ed antropologia criminale, Bd. V, Torino 1884, S. 280 f.

[2]) Cascella, a. a. O., S. 164 f.

[3]) A. O. Klausmann, „Der Aberglaube der Verbrecher" in „Gesetz und Recht, Volkstümliche Zeitschrift für Rechtskunde", Bd. 5, Berlin 1903/04, S. 213.

[4]) Schöll, a. a. O., S. 170. 171.

[5]) „Der Pfarrer Riembauer" in „Der neue Pitaval", herausgegeben von Hitzig und Häring, Teil IV, Leipzig 1843, S. 143 f.

Prozedur des Totbetens, die weit verbreitet und auch heute noch nicht ausgestorben ist.[1]) Auch berufsmäßige Kartenschlägerinnen und Wahrsagerinnen, welche wenigstens in Bayern, Baden und Elsaß-Lothringen als Verbrecher gelten, da ihr Gewerbe als Gaukelei mit Strafe bedroht ist,[2]) sind vielfach sehr fromm. So war z. B. die alte Wahrsagerin in Nußbach eine fleißige Kirchenbesucherin, und die „Betverona" von Triberg, die Sterbefälle voraussagte, betete stundenlang in der nahen Wallfahrtskirche.[3]) Vor einiger Zeit wurde im Elsaß ein Dieb gefaßt, welcher seine Ergreifung darauf zurückführte, daß er diesmal vergessen habe, vor der Ausübung des Diebstahls zu beten.[4]) Der Bandit Biagini betete jeden Abend zwei Gebete, welche man nach seinem Tode, sorgfältig aufbewahrt in seinem Portemonnaie, fand. Diese Gebete sind den bekannten Himmelsbriefen analog. Das zweite Gebet, welches vollkommen schmutzig und fast unleserlich war, weil es von dem Räuber überaus häufig gelesen war, war ein Gedicht mit der Überschrift: „Glorreiche Erscheinung der allerheiligsten Jungfrau von Montenero zum Troste der Frommen." Eine Bemerkung auf der Rückseite besagte, daß derjenige, welcher dieses Gebet hersage, jede Art von Gnade erhalten werde, wenn er nur die Gebote der heiligen Religion halte.[5]) Der Brigant Angiolillo gab Geld, um Messen lesen zu lassen, und stand stundenlang beim Gebete in der Kirche vor dem Erzengel Michael und den andern Heiligen. Als er eines Tages mit den Seinen zu einem Frühstück eingeladen, die hergerichteten Hühner sah, rief er: „Hast du uns für Exkommunizierte gehalten, heute ist doch Mittwoch und Fleisch darf nicht gegessen werden, willst du, daß

[1]) Vgl. außer Wuttke, a a. O. §§ 397, 520, z B. Otto Stoll, „Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie", 2. Auflage. Leipzig 1904, S. 564f., Hans Groß, „Handbuch für Untersuchungsrichter", 5. Auflage. München 1908, S. 475ff., Stenglein, Mordversuch durch abergläubische Mittel" in der Deutschen Juristenzeitung. Jahrg. 5. Berlin 1900, S. 530. S. Ottolenghi. „L'occultismo innanzi'ai tribunali" in dem „Archivio di psichiatria". Bd. 23, 1902, S. 246f., sowie meine im nächsten Band des „Archivs für Kriminalanthropologie und Kriminalistik" erscheinende Skizze über „Mystische Tötungsprozeduren und ihre Bedeutung für den Kriminalisten".

[2]) Vgl. meine Skizze über „Wahrsager und Strafrechtsreform", Deutsche Juristen-Zeitung 1908, S. 643f., sowie meine demnächst in dem Archiv für Strafrecht und Strafprozeß erscheinende umfangreiche Abhandlung über „Das Wahrsagewesen und seine Bekämpfung".

[3]) Elard Hugo Meyer, „Badisches Volksleben im 19. Jahrhundert", Straßburg 1900. S. 561.

[4]) Vgl. meine Skizze „Beten und Verbrechen" in dem Archiv für Kriminalanthropologie und Kriminalistik, Bd. 31. S. 79 ff.

[5]) Cascella, a. a. O., S. 170f.

wir in die Hölle kommen?" [1]) Auch Ninto-Nanco war äußerst religiös und gab den Priestern häufig Geld, um zu Ehren der Madonna del Carmine, deren Bild er um den Hals trug, Messen lesen zu lassen.[2]) Auch Romano, das Haupt einer Räuberbande in der Provinz Bari, pflegte Messen lesen zu lassen in der Capella della Masseria, welche die Messe der Briganten genannt wurde.[3]) Der Brigant Giovanni Tolu wollte, bevor er jemand tötete, immer die Madonna und die Heiligen um Rat fragen. Seine Lieblingsbücher waren das ufficio della Beata Vergine sowie eine kleine Bibel; er sprach seine Morgen- und Abendgebete, betete für die Verstorbenen, war ein häufiger Kirchenbesucher und nahm regelmäßig das heilige Abendmahl.[4])

Ein 28jähriger Bauer A. G. tötete in Süddeutschland am 25. April 1902 anscheinend mit Überlegung seinen 77jährigen Vater, der ihn in seinem Müßiggange nicht mehr unterstützen wollte. Seit dem im Jahre 1900 erfolgten Tode seiner Frau zeigte der Mörder ein grübelndes Wesen, glaubte, sein Tod stände nahe bevor und beschäftigte sich viel mit religiöser Lektüre. Er verantwortete sich dahin, er habe die Tat vollbringen müssen, weil es ihm gewesen sei, als hätte der Teufel seinen Vater im Genick. Er habe vorher um einen schmerzlosen Tod für seinen Vater gebetet, auch ein Sterbekreuz für seinen Vater genommen; er habe nur Gottes Willen erfüllt. Der Gedanke lag nahe, daß man es hier mit einem Geisteskranken zu tun hatte. Da es aber an einer richtigen systematisch ausgebildeten Wahnbildung fehlte, erklärten die vernommenen Sachverständigen den Vatermörder als nicht geisteskrank im Sinne des § 51 des Reichsstrafgesetzbuches, sondern nur als von nervös-psychischer Konstitution. A. G., der keine Spur von Reue empfand, wurde zu lebenslänglicher Zuchthausstrafe verurteilt.[5])

Eine junge Brandstifterin namens M. rief, als sie aus Rache die Hütte des Geliebten angezündet hatte, aus: „Gott und die heilige Jungfrau möge das übrige tun." [6])

Vor dem Geschworenengericht der Provinz Brabant in Brüssel hatte sich Ende Januar 1906 eine 50jährige Bauersfrau aus Herinnes mit ihren 21jährigen und 15jährigen Söhnen zu verantworten, weil

[1]) Cascella, S. 167.

[2]) Ibidem.

[3]) Cascella, S. 168.

[4]) Cascella, a. a. O., S. 169.

[5]) Knauer, „Vatermord aus Homosexualität und Aberglauben". Archiv für Kriminalanthropologie und Kriminalistik, Bd. 17, S. 214 ff.

[6]) Ferri, a. a. O., S. 280, unter Berufung auf Despine, „Psychologie naturelle", Bd. I, S. 252, Bd. III, S. 172.

sie auf Grund eines seit langem gehegten und wohlüberlegten Planes den Gatten nnd Vater, den Pächter Banwens, im Schlafe ermordet und die Leiche sodann anf ein Bahngeleis geschafft hatten, um den Glauben zu erwecken, der Getötete sei verunglückt. Sämtliche vierzehn Kinder des Ehepaares, mit Ausnahme der drei kleinsten, waren in die Verschwörung eingeweiht gewesen, nnd der viertjüngste Sohn hatte sogar schon Wochen vorher seinen Schulkameraden gegenüber geprahlt, man würde den Vater, der ihnen allen als brutaler Tyrann das Leben unerträglich gemacht hatte, bald aus dem Wege räumen. Der älteste Sohn, der mit einem Hammer den Todesstreich gegen das Haupt des schlafenden Vaters führte, genügte gerade seiner Militärpflicht und hatte sich zur Ausübung des Mordes Urlaub verschafft. Als die Mordtat vollbracht war, versammelte die Mutter, die vor wenigen Wochen erst Zwillingen das Leben gegeben hatte, die Familie mit Ausnahme der kleinsten an dem blutüberströmten Lager nnd betete kniend den Rosenkranz. Wie dnrch die Gutachten zweier hervorragender Irrenärzte festgestellt wurde, waren die Hauptschnldigen durchaus geistig normal.[1])

Mit Recht meint ein Kenner des deutschen Verbrechertums: „Wie muß es im Kopfe eines solchen Verbrechers aussehen, der in die offenstehende Kirche hineingeht und hier inbrünstig betet, daß Gott ihm ein schweres Verbrechen, das er vorhat, gelingen lassen möge. Während er aber dieses Gebet spricht, sieht er vielleicht die goldenen nnd silbernen Kirchengefäße, und es kommt ihm der Vorsatz, diese Wertgegenstände in der nächsten Nacht zu stehlen, ein Vorsatz, den er anch getreulich ausführt. Daß Verbrecher um das Gelingen ihrer bösen Taten beten, ist etwas ganz gewöhnliches.“ [2]) Eine Frau von Parang, die ihrer Schwiegertochter den von ihrem Mann verübten Raubmord erzählte, fügte hinzu: „Das ereignete sich am andern Tag, und während er von der Alten wegging, betete ich zu Gott um den glücklichen Ausgang der Angelegenheit.“ [3]) Eine andere Frau, deren Mann im Jahre 1897 von ihrem taubstummen Bruder auf Anstiftung ihrer Mutter und unter ihrer stillschweigenden Billigung ermordet und dann von allen gemeinsam zerkocht und den Schweinen zum Fraße gegeben worden war, behauptete, sie hätte damals im Schlafzimmer gebetet, als ihr taubstummer Bruder mit dem Gewehr hinauseilte, um ihren Gatten zu erschießen, und während der Untersnchungshaft äußerte sie sich zu einem Gefangenenaufseher dahin, es habe ihr sehr leid ge-

[1]) Berliner Lokalanzeiger vom 31. Jan. 1906.
[2]) Klausmann, a. a. O., S. 211.
[3]) Ferri, a. a. O., S. 280.

tan, daß sie den Leichnam des Gatten vor dem Zerkochen im Schweinekessel nicht mit Weihwasser besprengt habe.[1])

Daß die Verbrecher vielfach religiös gesinnt sind und mit Zuversicht auf den Schutz der himmlischen Heerscharen rechnen, ergibt sich auch daraus, daß sie häufig Amulette und Talismane religiösen Charakters bei sich tragen. Schon in einem trefflichen Büchlein aus dem Anfange des 18. Jahrhunderts wird uns berichtet, daß Diebe meinen am glücklichsten zu sein, wenn sie das Evangelium Johannis am Halse tragen.[2]) Unter den von Ferri in Pesaro untersuchten Briganten und Mördern trugen verschiedene Rosenkränze, Amulette, heilige Figuren, die sie verehrten und beschworen, bei sich.[3]) In dem Gefängnis von Bahia hatten die meisten Verbrecher sogenannte „patuas", d. h. Amulette verschiedenster Art, meist religiösen Charakters. Mit Mühe gelang es Aurelino Leal, einige davon zu erhalten, indem der Priester Paulino, der ihn begleitete, den Verbrechern dafür als Entgelt „ein gutes Gebet gab, besser als die, deren sie sich bedienten".[4]) Zu den patuas wurden die verschiedensten Sachen genommen: Altarsteine, agnus dei, Stücke von einem geweihten Kelch, Holz vom Kreuz Christi, Fäden von der Soutane des Priesters, geweihte Hostien, Erde vom Grabe Salomos, Knochen eines bestimmten Fisches („poisson électrique") und anderes.[5]) Der Brigant Domenico Strafaci, genannt Palma, trug auf der Brust eine Medaille mit dem Bildnis der Madonna del Carmine.[6])

Ein berüchtigter Verbrecher namens Clement de Virbinia ließ sich in seiner Brust eine kleine Statue des heiligen Antonius einheilen und glaubte auf diese Weise einen kräftigen Talisman gewonnen zu haben.[7])

Um sich unverwundbar zu machen, lassen sich Verbrecher vielfach auch eine Hostie einheilen, so beispielsweise der Mörder Tortora.[8]) Auch von dem berüchtigten Fra Diavolo wird erzählt, daß er sich, einem weit verbreiteten Aberglauben folgend, in seinen Arm eine große

[1]) Nemanitsch, „Ein zerkochter Ermordeter", Archiv für Kriminalanthropologie und Kriminalistik, Bd. VIII, S. 333.

[2]) Joh. Christoph Männlingen, „Denckwürdige Kuriositäten, deren sowohl Inn- als ausländischer abergläubischer Albertäten", Frankfurt u. Leipzig 1713. Seite 291.

[3]) Ferri, a. a. O., S. 279.

[4]) Aurelino Leal, „La religion chez les condamnés à Bahia", Archives d'anthropologie criminelle, Bd. XIV, Paris 1899, S. 608.

[5]) Leal, a. a. O., S. 615.

[6]) Cascella, a. a. O., S. 173.

[7]) Leal, a. a. O., S. 618.

[8]) Cascella, S. 172.

Wunde gemacht und eine Hostie dort habe einheilen lassen.[1]) Der Räuberhauptmann Leone trug zusammen mit dem Bildnis des von ihm ermordeten Briganten Di Pasquale nicht weniger als 16 heilige Figuren bei sich, der Brigant Palerro deren fünf und der Brigant Barberino drei.[2]) In Bahia herrscht der Glaube, daß „der Sohn des heiligen Antonins“, wie man das Christuskind nennt, das jener Heilige in seinen Armen zu halten pflegt, nur dann wundertätig ist, wenn er geraubt ist; deshalb stiehlt man ihn einfach nnd benutzt ihn als Amulett. Ein solches Amulett hatte beispielsweise Candido Alves Ferreia, ein gefürchteter Verbrecher.[3]) Ein ähnlicher Vorfall wnrde im August 1907 aus Italien berichtet. Eine Phiole mit dem Blute des heiligen Pellegrino, die am meisten verehrte Reliquie der Provinzen Apellino und Benevento, war gestohleu worden. Die Diebe hatten es vermutlich auf den Behälter abgesehen, in welchem die kostbare Reliqnie anfbewahrt und der mit einem außerordentlich reicben Steinschmuck, der freilich unecht war, verziert war. Der Carabinieriwachtmeister Capezznti, dem der Papst dafür seinen Segen sandte, fand schließlich die heilige Pbiole sorgfältig in der Gewandung einer Madonnenstatue im Hause eines neapolitanischen Kamorraführers versteckt, der gehofft hatte, der heilige Pellegrino werde ihm fortan Erfolg und Schutz bei allen seinen Spitzbübereien gewähren.[4]) Andere Briganten, die in der Nähe von Zungoli gefangen genommen wnrden, trugen auf der Brust die stella pontifica.[5]) In Bahia kommt es vor, daß skrupellose Sakristane für gutes Geld pages de missel verkaufen, welche als ausgezeicbnete Talismane gelten.[6]) Häufig tragen Verbrecher auch als Amnlette Gebete und Beschwörungen religiösen Charakters bei sich. Außerordentlich interessant sind die bei russischen Dieben gefundenen, welche uns Löwenstimm mitteilt.[7]) Ähnliche sind auch von italienischen Briganten bekannt.[8]) Leal teilt uns einigo mit, die er bei den Gefangenen in Bahia fand. In dem einen dieser Segen kam folgende bezeichnende Stelle vor: „So werde icb, M , alles was ich will, tun jetzt an diesem Tag (oder in dieser Nacht oder in dieser Stunde) mit Hilfe der drei Personen der Dreieinigkeit, immerdar. So soll es sein, Jesus.“[9]) In

[1]) Cascella, S. 108.
[2]) Ferri, a. a. O., S. 279.
[3]) Leal, S 617.
[4]) Berliner Lokalanzeiger vom 16. August 1907.
[5]) Cascella, S. 171.
[6]) Leal, a. a. O., S. 618.
[7]) Löwenstimm, „Aberglaube und Strafrecht“, Berlin 1897, S. 127 ff.
[8]) Cascella, S. 175 ff.
[9]) Leal, S. 609 ff.

einem anderen Segen hieß es u. a.: „Das Eisen, welches man gegen mich zücken wird, wird kraftlos sein wie Wachs, weil die drei Personen der heiligen Dreieinigkeit mich erlösen werden. Der Stock, welchen man gegen mich erheben wird, wird in der Luft schweben bleiben, weil die drei Personen der heiligen Dreieinigkeit mich beschützen werden. Wenn ich meinen Feinden begegne, werden sie blind und stumm werden, weil die drei Personen der heiligen Dreieinigkeit mich beschützen werden durch die Hilfe Gottes und der Jungfrau Maria. Gott der Vater, Gott der Sohn, Gott der heilige Geist. So sei es.“ [1]) Sehr interessant ist auch ein dritter Segen, der folgendermaßen lautet: „Dieses Gebet wurde gefunden in dem Heiligen Grabe zu Jerusalem und hat eine so große Kraft, daß derjenige, welcher es bei sich trägt, keines plötzlichen Todes stirbt, nicht am Schlagfluß, nicht an Wahnsinn, nicht an einer Wunde, nicht im Gefängnis, nicht an einem Herzleiden. Wenn eine Frau, die kurz vor der Entbindung steht, dies Gebet an den Hals hängt, so wird sie die Geburt glücklich überstehen (mettra au jour heureusement).“ [2]) Wenn in derartigen Segen versprochen wird, daß der Besitzer eines solchen Amulettes nicht im Gefängnis sterben wird und auch nicht an einer Verwundung, so versteht man es, daß Verbrecher danach trachten, sich ein für sie so wertvolles Amulett zu verschaffen. Leal teilt noch eine Reihe ähnlicher Beschwörungen mit; [3]) die obigen mögen aber genügen.

In einer Verbrecherkneipe fand man Bilder der Madonna del Carmine sowie ein Gemälde, vor dem eine ewige Öllampe brannte.[4]) Am Kopfende des Bettes des Briganten Bizzarro war ein Kruzifix und ein Gemälde der Madonna befestigt. [5]) Die Bande Manzi war mit Amuletten überreich versehen; jeder Brigant trug seine Reliquien immer bei sich, das Skapulier um den Hals und einige Heiligenfiguren in einem kleinen Beutel, welchen er stets bei sich trug.[6]) Die Bande Caruso stellte Heiligenbilder auf in den Wäldern und Höhlen, wo sie sich häufig aufhielt, und stellte vor ihnen eine ständig brennende Lampe auf.[7]) Budroni, ein sardischer Bandit, glaubte steif und fest an einige heilige Bilder und Amulette, welche er ständig auf der Brust

[1]) Leal, a. a. O., S. 610.
[2]) Leal, a. a. O., S. 608.
[3]) Leal, a. a. O., S. 610 ff.
[4]) Cascella, a. a. O., S. 167.
[5]) S. 166.
[6]) S. 167.
[7]) S. 166.

bei sich trug.[1]) Fenu trug als Amulett immer das christliche Glaubensbekenntnis auf der Brnst.[2])

Ein religiöser Verbrechertalisman, der besondere Behandlung verdient, ist der sogenannte „Himmelsbrief". d. h. ein in ein religiöses Gewand gekleidetes, angeblich vom Himmel gefallenes Schriftstück, in welchem demjenigen, der es gläubig bei sich trägt, Schutz vor Feinden, vor Gewittern und sonstigem Unglück in sichere Aussicht gestellt werden. Derartige Himmelsbriefe, für die sich schon im Altertum, bei den Juden, sowie im christlichen Mittelalter Analogien aufweisen lassen,[3]) sind noch hentigentags in allen Teilen Deutschlands weit verbreitet.[4]) Auch in anderen Ländern ist der Himmelsbrief als wirksamer Talisman gar wohl bekannt, so in Dänemark, wo er insbesondere gegen Wunden und Gewitter schirmen soll[5]), auf Island[6]), bei den

[1]) S. 166, 168.

[2]) S. 166.

[3]) Albrecht Dieterich, „Himmelsbriefe", Blätter für hessische Volkskunde 1901, S. 11, 1902. S. 19 ff.; Walter Köhler, „Zu den Himmels- und Höllenbriefen", ibidem, Bd. I. S. 143 ff.

[4]) Bartsch, „Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg", Bd. II, 1880, S. 341 ff.; A. Haas, „Zwei neue Himmelsbriefe", Blätter für pommersche Volkskunde, Bd. I, 1893, S. 24 ff.; E. Lemke, „Volkstümliches in Ostpreußen", Bd. III, Allenstein 1899, S. 17 ff.; Olbrich, „Über Waffensegen", Mitteilungen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde, Heft 14, 1897, S. 88 ff.; Pelz, in den Blättern für pommersche Volkskunde, Bd. II, 1893. S. 44 f. und 167 ff.; Strack, in den Hessischen Blättern für Volkskunde. Bd. I, 1902, S. 155; O. H., „Der Aberglaube im evangelischen Volke mit dem Worte Gottes, berichtet und aus Erfahrungen gekennzeichnet", Bausteine, Monatsblatt für innere Mission. Bd. XXXV, Dresden 1904. S. 138; Pater Gelasius Kobold (Pseudonym), „Hexerei. Zauberei und Wahrsagerei", 2. Aufl., Regensburg 1895, S. 30 f. Weitere Literatur ist in der Volkskundlichen Zeitschriftenschau, Leipzig. B. G. Teubner, seit 1905 erscheinend, enthalten. Kürzlich hat der Pfarrer Dr. V. G. Kirchner dankenswerterweise in einer interessanten Schrift: „Wider die Himmelsbriefe, ein Beitrag zur religiösen Volkskunde", Leipzig-Gohlis 1908, acht derartige von ihm gesammelte Himmelsbriefe veröffentlicht und vier von ihnen ausführlich analysiert. Wie Kirchner nachgewiesen hat, werden sie von gewissen Verlegern, die mit Erfolg auf den frommen Aberglauben spekulieren, in Tausenden von Exemplaren gedruckt und unter dem niederen Volk verbreitet. Es wäre wünschenswert, wenn gegen diese schmutzige buchhändlerische Spekulation, ebenso wie gegen Verleger von modernen „Zauberbüchern" und gegen den Aberglauben gleichfalls immer wieder nährende Wahrsager energisch vorgegangen würde.

[5]) Dr. Kristen Jsäger, „Aus der dänischen Volksmedizin", Janus, Archives internationales pour l'histoire de la médecine et la géographie médicale, Bd. X, Harlem 1905, S. 582; B. Kahle, „Dänischer Volksglaube in Holbergs Schriften", Neue Volksbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur", 8 Jahrgang, S. 721 f.

[6]) O. Davidsson, „Isländische Zauberzeichen und Zauberbücher", Zeitschr. des Vereins für Volkskunde, Bd. XIII, Heft 2.

Rätho-Romanen in der Schweiz[1]), auf den Orkney-Inseln, wo die noch vorhandenen Exemplare hochgeschätzt werden, da sie dem ganzen Hause Glück bringen[2]), im modernen Griechenland[3]), in England[4]), in Nordböhmen[5]) und in Italien[6]). Der Himmelsbrief ist nun zwar kein spezifischer Verbrechertalisman, vielmehr ein dem allgemeinen Volksglauben angehöriger Talisman, der seiner religiösen Einkleidung wegen besonders hoch geschätzt wird und ursprünglich namentlich gegen Blitzschlag und Gefahr im Kriege schützen soll. So erzählte ein Mitkämpfer von 1864, daß man damals allgemein sagte, daß in den Brandenburgischen Regimentern sich kein Soldat befände, der, ohne durch einen Himmelsbrief geschützt zu sein, in den Krieg zog.[7]) Auch im Jahre 1870 trugen viele Soldaten, ja sogar Offiziere, einen derartigen Himmelsbrief.[8]) Da nun der Verbrecher, insbesondere der Räuber und Mörder vergangener Tage sowie noch heutigentags die Briganten Italiens fürchten müssen, eines gewaltsamen Todes zu sterben, ist es ohne weiteres klar, daß derartige Himmelsbriefe, die vor den Kugeln der Feinde schützen sollen, auch für sie von größter Bedeutung sind. Deshalb kann man sich nicht wundern, wenn man auch gerade bei Verbrechern derartige Himmelsbriefe findet. Außerdem haben derartige Segen vielfach die Tendenz, Amulette allgemeinen Charakters zu werden, wenngleich sie ursprünglich auch nur gegen gewisse genau bezeichnete Unfälle schützen sollten. So heißt es in einem derartigen Himmelsbrief: „Wenn einer so viel Sünde getan hat, als Sand am Meere und Laub auf den Bäumen und Sterne am Himmel, so sollen sie ihm vergeben werden.“[9]) In einem bei dem Briganten Biagini gefundenen Himmelsbrief fand sich unter anderem folgender Passus: „sie werden keines plötzlichen Todes sterben und auch nicht ohne gebeichtet zu haben; in ihren Hütten wird es keinen Verräter geben; sie werden frei sein von Feinden und von falschen Zeugen.“[10])

[1]) Caviezel, „Ein rätho-romanischer Himmelsbrief“, Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Bd. 3, 1899, S. 51 ff.

[2]) „Aberglaube auf den Orkadischen Inseln“. Globus, Bd. XIV, 1868, S. 287.

[3]) Weinreich, in dem „Archiv für Religionswissenschaft“, Bd. X, 1907, S. 566 f.

[4]) M. Förster, „Die Kleinliteratur des Aberglaubens im Altenglischen“. Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen, Bd. 110, Heft 3 und 4.

[5]) F. Branky, „Himmelsbriefe“, Archiv für Religionswissenschaft, Bd. V, Heft 2.

[6]) Cascella, a. a. O., S. 170 f.

[7]) Dieterich, a. a. O., S. 25 f.

[8]) Strack, a. a. O., S. 155. Lemke, a. a. O., S. 17.

[9]) Pelz, a. a. O., S. 44 f.

[10]) Cascella, S. 117 f.

Ich zweifele nicht daran, daß oft genug bei schweren Verbrechern derartige Himmelsbriefe gefunden nnd daß die meisten Fälle nnr nicht veröffentlicht werden.

Wie wir schon öfter zn bemerken Gelegenheit hatten, hält der Verbrecher den Eid im allgemeinen heilig. Deshalb schwört er auch vor Gericht nngern einen Meineid, weniger weil er die darauf stehende Zuchthausstrafe fürchtet, als vielmehr aus religiösen Bedenken. Eigenartig ist nun, daß man in allen Ländern mystische Meineidzeremonien nachweisen kann, durch die gewerbsmäßige Verbrecher und andere Lente, deren religiöse Anschannngen gleichfalls anf primitiver Stnfe stehen, glauben es verhindern zu können, daß die Strafe für den Meineid sie trifft, daß sie trotz des falschen Schwures keine Sünde begehen. Hierüber ist schon des öfteren ausführlich gehandelt[1]) nnd ich will mich deshalb hier auf das Notwendigste beschränken. Die überaus zahlreichen Materialien, die aus allen Kulturländern bis in die neneste Zeit über derartige mystische Meineidszeremonien gesammelt sind, lassen sich in verschiedene Gruppen bringen. Eine der gebräuchlichsten Zeremonien ist die sogenannte „Blitzableiterzeremonie“, welche darin besteht, daß man dnrch eine besondere Stellung der linken Hand während der Schwnrzeremonie, besonders indem man die Finger abwärts nach unten spreizt, die Meineidsstrafe in die Luft abznlenken sncht. Hiermit verwandt ist das sogenannte „Abschwören“, indem man die erhobene geöffnete Schwnrhand mit der inneren Handfläche dem Richter zukehrt und dadurch die Meineidsstrafe analog einem Schall zurückznwerfen wähnt. Weit verbreitet ist auch die Sündenbockidee, die darin besteht, daß man während der Schwurzeremonie

[1]) Vgl. meine grundlegenden Abhandlungen über „Mystische Zeremonien beim Meineid“, Gerichtssaal, Bd. 66, 1905, S. 79/105, und „Weiteres über mystische Zeremonien beim Meineid“, ebenda, Bd. 68, 1906, S. 346/402. Weitere Einzelheiten habe ich angeführt in meinen Skizzen: „Mystische Meineidzeremonien“, Archiv für Kriminalanthropologie und Kriminalistik, Bd. 30, S. 380 f., nnd „Eid und Aberglaube, zwei praktische Fälle“, ebenda, Bd. 31, S. 97/99. In den Mitteilungen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde werde ich nächstens einen weiteren interessanten praktischen Fall ans Schlesien darstellen. Zusammenfassende Darstellungen habe ich gegeben in meinen Abhandlungen: „Aberglaube bei Meineid“, Monatsschrift für Kriminalpsychologie u. Strafrechtsreform, Bd. 2, 1905, S. 511 f., „Mystische Meineidszeremonien“, Archiv f. Religionswissenschaft, 1909, S. 46/66, und in meinem Buch über „Verbrechen und Aberglaube“, Aus Natur und Geisteswelt, Bd. 212, Leipzig 1908, S. 119/127. Ferner werde ich in Westermanns Monatsheften kurz über „Eid und Meineid im Volksglauben“ handeln. Zahlreiche weitere Materialien über mystische Meineidzeremonien habe ich mittlerweile gesammelt. Ich werde sie in einer ergänzenden größeren Abhandlung in einiger Zeit veröffentlichen, vermutlich wieder in dem „Gerichtssaal“.

irgendeinen Gegenstand bei sich trägt, ihn anfaßt und nachher fortwirft; man meint dann, daß die Meineidsstrafe auf den betreffenden Gegenstand übergegangen sei. Auf die Anschauung, daß ein Meineid nicht schade, wenn man nur dem Buchstaben nach die Wahrheit spreche, dürfte die jesuitische Lehre von der Mentalreservation eingewirkt haben. Auf primitive religiöse Auffassungen, wie wir sie auch bei der Behandlung der Beichte kennen gelernt haben, geht es zurück, wenn man die Förmlichkeiten der Schwurzeremonie für absolut unerläßlich erachtet nnd beispielsweise glaubt, keinen Meineid zu loisten, wenn der Eid von einem Angehörigen einer anderen Konfession abgenommen wird oder wenn man das eine oder andere Wort der Eidesformel ausläßt oder doch verstümmelt. Alle diese Anschauungen sprechen dafür. daß auch die Vorbrecher den Eid aus religiösen Bedenken für eine Sünde halten und es versuchen, durch allerlei Kunststückchen diese Sünde zu vermeiden. Auch die mystischen Meineidszeremonien sind also ein Beweis für die freilich etwas eigenartige „Frömmigkeit“ der Verbrecher.

Für einen gewissen religiösen Sinn der Verbrecher sprechen auch die Tätowierungen religiösen Charakters, die man nicht selten auch gerade bei gewerbsmäßigen Verbrechern findet. So fand beispielsweise Lombroso unter 2480 tätowierten Verbrechern 248 mit religiösen Symbolen.[1]) Ein anderer Gelehrter fand unter den Tätowierungen der Kamorristen und Prostituierten von Neapel, unter denen er 149 Fälle von Tätowierungen nachwies, nicht weniger als 22 religiöse Tätowierungen; nur die Liebe (30 Fälle) und Rache (33) waren stärker vertreten. Unter den Tätowierten mit religiösen Symbolen befanden sich vier Einbrecher, drei Taschendiebe, zwei Falschmünzer. zohn Räuber, drei Mörder. Die Tätowierungen bestanden in einem Heiligen mit dem Jesuskinde, in einfachen Krenzen mit Strahlen, in Sakramenten, in Rosenkränzen, in Bildern der Madonna del Carmine und in Buchstaben der Heiligen. Fast niemals fehlte auch das V oder das V. V. (d. h. viva, er soll leben!). De Blasio gibt auch einige Abbildungen derartiger religiöser Tätowierungen.[2]) In einer späteren Abhandlung berichtet derselbe italienische Kriminalanthropologe nochmals über neue eingehendere Untersuchungen über die Tätowierung

[1]) Havelock Ellis, „Verbrecher und Verbrechen“. Deutsch von Hans Kurella, Leipzig 1894, S. 172. An einer anderen Stelle (S. 113) bemerkt Ellis. daß 31% der tätowierten Verbrecher religiöse Embleme tragen. Auf welche Untersuchungen sich diese Angabe stützt, ist mir unbekannt; für den Durchschnitt dürfte aber der Prozentsatz weit geringer sein.

[2]) De Blasio, „Il tatuaggio dei camorristi e delle prostitute di Napoli“. Archivio di psichiatria, Bd. XV, 1894, S. 190 f.

bei den neapolitanischen Kamorristen. Bei 4817 Verbrechern, die er untersuchte, fand er 238 Tätowierungen. Unter diesen befanden sich 40 mit religiösem Inhalt; diesmal war nur die Liebe mit 58 Fällen stärker vertreten, der Rache gaben nur 37 Tätowierungen Ausdrnck. Auch in dieser Abhandlung befinden sich wertvolle Abbildungen.[1])

Anch Lombroso fand nnter den tätowierten Insassen des Militärgefängnisses zu Turin, in den Turiner Gerichtsgefängnissen und in zwei Besserungsanstalten (riformatorii) verschiedene Beispiele für religiöse Tätowierungen. Besonders interessant ist, daß die zur Kamorra gehörenden Räuber sich mitunter die Heiligen Pasquale und Vitale, ihre Beschützer, eintätowieren ließen.[2]) Ferri fand gleichfalls unter den von ihm untersuchten Mördern häufig religiöse Tätowierungen,[3]) und ein anonymer Verfasser, der über die Tätowierungen in der italienischen Verbrecherwelt, in der „Mala Vita" handelt, fand bei 70 von 179 untersuchten Gefangenen Tätowierungen und konnte bei ihnen häufig solche religiösen Charakters konstatieren. Wie er bemerkt, scheinen diese Tätowierungen oft zu bezwecken, den Schutz des Himmels anzurufen oder sollen auch als Schutzmittel in Gefahr dienen. So befand sich beispielsweise auf der Brust des Emanuele Mercoledisanto die Bitte eintätowiert: „Madonna del Carmine, behüte mich!"[4]) Hiermit übereinstimmend sind die Resultate von Jaeger, der die Tätowierungen von 150 Verbrechern untersucht und eingehend beschrieben hat. Er bemerkt, daß man bei Verbrechern aus Böhmen und Italien bisweilen rein religiöse Motive eingestochen finde, beispielsweise Christus am Kreuz, die Madonna mit dem Jesuskind, die Worte „Maria hilf!" und ähnliches.[5])

Ein schwieriges Kapitel bei der Untersuchung des religiösen Verbrecheraberglaubens bildet der Einfluß, den das Institut der Beichte und der Vergebung der Sünden durch die Priester auf die Begehung von Verbrechen hat. Wenngleich natürlich bei richtiger Auffassnng der Kirchenlehren keine Rede davon sein könnte, daß durch die Beichte zu Verbrechen angereizt werden könne, so läßt sich doch anderseits nicht bestreiten, daß bei der äußerlichen oberflächlichen Auffassung, welche die meisten den unteren Volksschichten angehörigen Menschen

[1]) De Blasio, „Ulteriori ricerche intorno al tatuaggio dei camorristi Napoletani", ebenda, S. 510 ff.

[2]) Lombroso, „Nuovi studi sul tatuaggio nei criminali", Archivio di psichiatria, Bd. VIII, 1887, S. 10.

[3]) Ferri, a. a. O., S. 278.

[4]) „Tatuaggi nella Mala Vita", Archivio di psichiatria, Bd. XII, 1891, S. 578.

[5]) Jaeger, „Tätowierungen von 150 Verbrechern mit Personalangaben", Archiv für Kriminalanthropologie und Kriminalistik, Bd. XXI, 1905, S. 167.

über religiöse Dinge haben, die Beichte und die ihnen folgende Vergebnng der Sünden für viele Verbrecher als Anreiz zu Begehung nener Schandtaten wirkt, da sie ja dnrch die Beichte und die Vergebung der Sünden ihr Gewissen beruhigen und namentlich, wenn sie anßerdem noch Messen lesen lassen und der Kirche Geschenke machen, glanben, daß Gott ihnen ihre Sünden vergeben habe und ihnen auch künftig verzeihen werde, wenn sie ihm nur immer wieder beichten.

Um nicht einseitig zu werden, muß freilich ausdrücklich konstatiert werden, daß verständige Geistliche gerade in der Beichte mituuter auf Verbrecher günstig einzuwirken wissen, indem sie ihnen die Absolution vorenthalten, bis sie dem Gericht ihr Verbrechen eingestanden hätten. Es läßt sich nicht bezweifeln, daß auf diese Weise schon mancher so hartnäckige Sünder zu einem Geständnis veranlaßt worden ist. Daß dies öfters vorkommt, bestätigt Lohsing in einer ausführlichen Arbeit über das Geständnis. Er erwähnt dort unter anderem auch einen vor einigen Jahren in den österreichischen Alpenländern vorgekommenen Fall eines Wilderers, der auf Veranlassung des Geistlichen sich wegen eines gemeinschaftlich mit einem anderen begangenen Mordes dem Gericht stellte.[1] Über die Bedeutung der Ohrenbeichte als Verbrechen anregender und andrerseits hemmender Faktor hat kürzlich Staatsanwalt Dr. Wulffen in seiner „Psychologie des Verbrechers“ gehandelt. Wulffen legt dort dar, daß zwar die wirtschaftlich schlechtere Lage der Katholiken, ihr geringerer Bildungsgrad und anderes ihre höhere Kriminalität zum großen Teil erkläre, kann aber denjenigen nicht beistimmen, welche das konfessionelle Moment bei der Frage nach den Ursachen ihrer höheren Kriminalität vollständig ausschalten wollen. Er sagt dort wörtlich: „Ganz bestimmt ist die Ohrenbeichte bei der durchschnittlich weniger gebildeten katholischen Bevölkerung ein Moment, welches die Kriminalität steigert. So menschlich versöhnlich und politisch zweckmäßig für die Ziele der katholischen Kirche die Ohrenbeichte ist, so muß in unklaren Köpfen und leidenschaftlicheren Naturen die mit der Entlastung des Gewissens und erklärter Reue zusammenhängende Vergebung der Sünden Anreiz zu erneuter Verübung von Verbrechen geben. Die Ohrenbeichte hat ihre Auswüchse wie früher der Ablaßhandel. Daß die Beichte auch günstige Wirkungen ausübt, soll natürlich nicht bezweifelt werden.“[2]) Diese Ansführungen kann man Wort für Wort unterschreiben. Hinzu kommt

[1]) Ernst Lohsing, „Betrachtungen über das Geständnis“, Archiv für Kriminalanthropologie und Kriminalistik, Bd. IV, S. 141.

[2]) E. Wulffen, „Psychologie des Verbrechers“, Großlichterfelde 1908, S. 441.

noch, wie Dr. Näcke[1]) bemerkt, daß der Priester über das ihm in der Beichte Anvertraute auf jeden Fall schweigen muß, daß also der Verbrecher, selbst wenn ihm Absolution nicht erteilt wird, jedenfalls Gelegenheit hat, sich durch die Beichte sein Gewissen zu erleichtern, ohne befürchten zu müssen, sich dadurch zu verraten.[2])

Daß die Hoffnung auf Sündenvergebung zu Verbrechen anreizt, wird auch von verschiedenen anderen Seiten bestätigt. So von einem anonymen katholischen Geistlichen[3]) und in einer interessanten Schnurre über serbische Zigeuner. Zu einem Popen kam öfter ein Zigeuner, welcher jedesmal reumütig gestand, seinen Nachbarn ein paar Schweine gestohlen zu haben, erklärte, sein Gewissen werde durch diese Sünde beschwert, und dem Priester 5 Taler gab, damit dieser zu Gott bitte, daß ihm die Sünde vergeben werde. Schließlich wurde der Priester stutzig und fragte den Zigeuner, weshalb er nicht für das Geld, welches er ihm gebe, gleich Schweine kaufe, anstatt sie zu stehlen und dann dafür zu büßen. Da antwortete ihm der Zigeuner: „Ei, mein lieber Pope, siehst du, daß du nichts vom Geschäft verstehst! Wenn ich die Schweine kaufen sollte, so könnten die Verkäufer verlangen, was ihnen behagt, aber nicht mir; so jedoch zahle ich Gott, was mir gefällt und soviel ich kann.“[4]) Es läßt sich nicht bezweifeln, daß die kleine Erzählung getreulich die Auffassung ungebildeter Leute über das Institut der Sündenvergebung wiedergibt. Hierher gehört auch folgende Stelle aus dem „Meineidbauern“ des volkskundigen Anzengruber, in der er die Lies von dem Franz erzählen läßt: „War der beste im Katechismus, hat alle Sünden g'wußt, die man nit tun soll, hat aber a g'wußt, daß die Sünden in der Beicht vergeb'n werd'n, so is er halt a Dieb und Vagabund word'n.“[5]) Ein anderer Zigeuner, von dem uns Krauß erzählt, sagte vor seinem Ende: „Wenn ich schon mal wem etwas auch gestohlen habe, so gab ich dafür auch für mein Seelenheil milde Spenden, so oft ich nur konnte.“[6]) Ähnlich sagte ein von

[1]) Näcke, „Konfession und Verbrechen“. Archiv für Kriminalanthropologie und Kriminalistik. Bd. XXXI. S. 182 f.

[2]) Dies ist ein wichtiges psychologisches Moment. Vergleiche dafür auch Haußner „Das Geständnis des Verbrechers“ in dem „Archiv für Kriminalanthropologie und Kriminalistik“, Bd. 13, Leipzig 1903, S. 274 f.

[3]) Pater Gelasius Kobold, „Hexerei, Zauberei und Wahrsagerei“, 2. Aufl. Regensburg 1895, S. 32 f. Leider habe ich dies interessante Büchlein verlegt und kann deshalb den genaueren Sachverhalt nicht angeben.

[4]) Friedrich S. Krauß, „Zigeunerhumor“, Der Volksmund, Bd. VII und VIII, Leipzig 1907, S. 91 f.

[5]) Anzengruber, „Der Meineidbauer“, 6. Aufl., Stuttgart und Berlin 1902, Seite 35.

[6]) Krauß, a. a. O., S. 42.

Ferri untersuchter Räuber: „Ich, ich weiß, daß ich gesündigt habe; aber wenn ich dem Priester beichte, vergibt er mir, und ich beichte zweimal jährlich.“ [1])

Wertvoll sind die Mitteilungen von Hoensbroech [2]) über die „Bulla de la Santa Cruzada“, die „Kreuzzugsbulle“. Diese Bulle, die von jeher auf Spanien und seine Besitzungen beschränkt und hier noch heutigentags in Geltung ist, sichert demjenigen, der sie erwirbt, alle Ablässe und Vorteile zu, die er durch eine Fahrt ins gelobte Land erhalten würde. Sie dient vor allem auch dazu, den Besitz gestohlenen Gutes durch Zahlung einer Bußsumme, deren Höhe sich nach dem Wert des Gestohlenen richtet, wieder gut zu machen. Wer beispielsweise 150 Realen stiehlt und der Ersatzpflicht dem Bestohlenen gegenüber ledig sein will, braucht sich nur für 2 Realen eine derartige Bulle zu kaufen. Hat man 300 Realen gestohlen, so muß man 4 Realen anwenden, bei 600 eine Bußsumme von 8 Realen usw. Wer aber mehr als 3000 Realen gestohlen hatte, mußte den Preis für die Bulle besonders vereinbaren. Heutzutage kostet die Bulle 1 Peseta und 15 Centesimo, also ungefähr 83 Pf. Hierfür wird man der Ersatzpflicht für 14 gestohlene Peseta los und ledig. Eventuell muß man mehrere derartige Bullen kaufen, bis zu 50 in einem Jahre. Handelt es sich um noch größere Summen, so vereinbart man auch heute noch einen besonderen Preis. Wenngleich die Bulle, wie bemerkt, zunächst nur für Spanien und seine Kolonien Wirksamkeit hat, so können doch glücklicherweise auch Nichtspanier ihrer Wohltaten teilhaftig werden, denn es wird ihnen erlaubt, die Bulle in Spanien zu kaufen und dann in ihre Heimat mitzunehmen. Auf diese Weise ist, wie Lea [3]) bemerkt, Spanien ein gesuchter Wallfahrtsort für gewissenhafte Spitzbuben geworden. Einer der Hauptverteidiger dieser Bulle, Rodriguez [4]), berichtet, es sei ihm zum Vorwurf gemacht, daß durch die ausführliche Erörterung aller in der Bulle vorgesehenen Fälle die Unehrlichkeit und das Stehlen befördert werde; diesem schweren Vorwurf weiß er nur entgegen zu halten, daß er in höherem geistlichen Auftrage seine Erörterungen veröffentlicht habe. Die Kreuzzugsbulle löst die Ersatzpflicht für zahlreiche Delikte ab, beispielsweise

[1]) Ferri, a. a. O., S. 281.

[2]) Graf v. Hoensbroech, „Das Papsttum in seiner sozial-kulturellen Wirksamkeit“, Bd. II, Leipzig 1902, S. 270 ff.

[3]) Lea, „A history of auricular confession and indulgences in the Latin Church“, London 1896, Bd. II, S. 68, zitiert von Hoensbroech, a. a. O., Bd. II, Seite 272.

[4]) Rodriguez, „Explicacion de la Bulla de Santa Cruzada“, Salamanca 1597, zitiert ebendort.

für Richterbestechung, Spielgewinne, Verfälschung von Nahrungsmitteln, Anwendnng falscher Maße und Gewichte, Holzdiebstahl.

Bei einer derartigen äußerlichen Auffassung des Bußwesens ist es wirklich kein Wunder, wenn einfältige Leute der Meinung sind, sie könnten ohne Gefahr für ihr Seelenheil getrost Verbrechen begehen, wenn sie nur nachher durch die Beichte, Kaufen von Ablässen, durch Geschenke an die Kirche und durch sonstige gute Werke das Verbrechen wieder gut machen. Eine derartige äußerliche Auffassnng des Bußwesens finden wir schon bei Eligius, einem Heiligen des siebenten Jahrhunderts, der folgende Grundsätze aufstellte: „Der nur ist ein guter Christ, der häufig die Kirche besucht, auf dem Altar Gaben bringt, nicht eher die Früchte seines Landes kostet, als bis er einen Teil derselben dem Höchsten geweiht hat und das Vaterunser oder das Credo hersagen kann. Kauft Eure Seelen von ewiger Sünde los, solange es noch in Eurer Macht steht, gebt den Kirchen Geschenke und Zehnten, laßt Kerzen flammen an heiliger Stätte, soviel ihr nur vermögt, und erfleht den Schutz der Heiligen; denn wenn Ihr dies alles beobachtet, könnt Ihr mit Sicherheit am Tage des Gerichts erscheinen und sprechen: „Gib uns, o Herr, denn wir haben dir gegeben.“ [1]) Diese Auffassung, wenngleich dem Namen nach christlich, ist in Wirklichkeit echt heidnisch. Gott erscheint hiernach als ein Wesen, das man durch gewisse „fromme“ Handlungen zwingen kann, uns die ewige Seligkeit zu verschaffen, ja das man sogar betrügen [2]) und selbst mißhandeln kann, wenn es unsere Bitten nicht erfüllt.[3]) Bei einer derartigen Auffassung der christlichen Lehren ist es nur zu selbstverständlich, daß das Institut der Beichte und der Vergebung der

[1]) Roskoff, „Geschichte des Teufels“, Bd. II, Leipzig 1869, S. 81 ff.

[2]) Es sind dies die mystischen Meineidszeremonien, die wir oben erwähnt haben, und die ihre Parallelen haben in zahlreichen Anschauungen der Naturvölker und der unteren Schichten der Kulturvölker über Vertreibung und Täuschung von Geistern und Dämonen, wie beispielsweise dadurch, daß man seinen Namen ändert, rückwärts geht, einen magischen Kreis zieht, mit schlecht riechenden Kräutern oder anderen Substanzen räuchert, seine Kleider verkehrt anzieht und ähnliches. Zahlreiche hierher gehörige Materialien habe ich nach und nach gesammelt und gedenke sie in kurzen im „Globus“ oder einer volkskundlichen Zeitschrift zu veröffentlichen.

[3]) Zahlreiche wertvolle Materialien hat hierüber Berenger-Feraud, „Superstitions et survivances étudiées au point de vue de leur origine et de leurs transformations“, hauptsächlich aus Frankreich, beigebracht. Über afrikanischen Götterzwang orientiert uns Schneider, „Die Religion der afrikanischen Naturvölker“, S. 180 f., und im Archiv für Strafrecht und Strafprozeß wird uns Crasselt demnächst Belege aus dem modernen Japan bringen. Ergänzende Materialien gedenke ich im „Globus“ zu veröffentlichen.

Sünden weit mehr zu Verbrechen anreizen wird. als man durch konkrete Beispiele strikt nachzuweisen vermag.

Noch eine Reihe weiterer Einzelheiten lassen sich zum Beweise dafür anführen, daß die Verbrecher oft genug religiös gesinnt sind. So halten es selbst gewerbsmäßige Diebe mitunter für eine schwere Sünde, die sie um keinen Preis auf sich nehmen möchten. in eine Kirche einzubrechen. So begegnete beispielsweise der Konstanzer Hans mit seinen Kameraden einer aus der Schweiz kommenden Gannerbande, die dort aus einer Kirche 9 Pfund Silber gestohlen hatte. Der Kamerad von Hans schmähte sie bitter als Kirchenräuber: „Wir haben auch gestohlenes Silber bei uns, aber wir haben es nicht aus einer Kirche genommen.“ [1]) In Italien muß der Kirchenräuber, um keine Sünde zu begehen und Gott zu erzürnen, bevor er in die Kirche eindringt, vor der Statue, die bestohlen werden soll, niederknien und sprechen: „Ich tue es nicht aus Verachtung, ich tue es nicht um zu rauben, sondern ich tue es aus Mangel, gnadenreiche Maria.“ [2]) Der Räuberhauptmann Masini begegnete mit seiner Bande drei Landleuten, darunter auch einem Priester: dem einen schneidet er langsam mit einem stumpfen Messer die Kehle durch und den Priester zwingt er mit der noch blutigen Hand, den Sterbenden mit der heiligen Hostie zu versehen. [3]) Der Priester Delacollonge erwürgte seine Geliebte, richtete sie auf, und als sie noch ein Lebenszeichen von sich gab, benutzte er diesen Augenblick, um ihr schnell die Absolution in articulo mortis zu erteilen. [4]) Daillis, wegen Mordes zum Tode verurteilt, erklärte während des Prozesses mehrmals: „Das einzige Bedenken, welches ich habe, Lassara getötet zu haben, ist, daß sein Gewissen vielleicht belastet war, und ich fürchte, daß er lange Zeit vor seinem Tode nicht gebeichtet hat.“ [5]) Ein von Ferri untersuchter Verbrecher sagte: „Das Nicht-Rauben hängt nicht von mir ab; sondern Gott ist es, welcher uns diese Gesinnung zum Rauben gibt.“ [6]) Eine große Räuberbande in Nordfrankreich, die seit Januar 1905 in Artois, in

[1]) Johann Ulrich Schöll, „Konstanzer Hans, eine schwäbische Jaunersgeschichte“, Stuttgart 1801, S. 209.

[2]) De Blasio, „La superstizione nei camorristi“, Archivio di psichiatria. scienze penali ed antropologia criminale, Bd. 18, Turin 1897, S. 342.

[3]) Pani Rossi, „La Basilicata“, 1860. S. 51. Zitiert bei Ferri, a. a. O., S. 280.

[4]) „Processi celebri“, edizione Sonzogno, n. 11. S. 332. zitiert von Ferri. a. a. O., S. 280.

[5]) Despine, „Psychologie naturelle“. Bd. 2. S. 337, zitiert bei Ferri, a. a. O.. S. 279 f.

[6]) Ferri. a. a. O., S. 281.

Französisch-Flandern und den anstoßenden belgischen Distrikten mehr als tausend schwere Verbrechen begangen haben sollte, die sogenannten „Chauffeurs dn Nord“, beobachtete alle Bräuche der Kirche. Die Rädelsführer Poullet gingen jeden Sonntag zur Messe und ließen trotz ihrer anscheinenden Armut jedesmal ein Silberstück in den Opferstock fallen. Sie genossen das Vertrauen ihres alten ehrwürdigen Priesters derartig, daß er sie der Gemeinde als Muster eines gottgefälligen Lebenswandels hinstellte. Als es zur Zeit der Inventuraufnahmen in den Kirchen zu Ruhestörungen kam, waren die Mitglieder der Bande die ersten, die sich zur Verteidigung der Kirche erhoten.[1] Ob es sich hier freilich um wirklichen religiösen Sinn der Verbrecher handelte oder oh sie nur deshalb sich als fromme Leute hinstellten, um jeden Verdacht von vornherein ahzuweisen und so ungestraft immer neue Schandtaten begehen zu können, muß dahingestellt hleihen. Zweifellos ist, daß viele Verbrecher dies tun, heispielsweise Taschendiebe Kirchen hesuchen oder Wallfahrten mitmachen, nm im Gedränge besser stehlen zu können, und Hexenmeister und weise Frauen sich als fromme Leute hinstellen, nnr um desto besser den religiösen Aberglauben des Volkes ausnutzen zu können.

Um 1800 gab es im Innern Frankreichs zahllose Räuberbanden. Die Bande von Orgères war bis zu einer unglaublichen Größe, inneren Stärke und Organisation gediehen. Sie hatte ihre Henker und selbst ihre Priester, sie verübte zahllose gewaltsame Einbrüche, Straßenräubereien, Mordtaten und Notzüchtigungen, und marterte die Unglücklichen, die in ihre Hände fielen, aufs entsetzlichste. Schließlich gelang es, die Bande zu fangen, von der 21 zum Tode und 32 zu den Galeeren vernrteilt wurden.[2] Der Konstanzer Hans war irreligiös und unterschied sich dadurch von seinen Kameraden, „er wollte nicht hesser scheinen, als er wirklich war, wollte Religion nicht heucheln, die er nicht hatte. Er unterließ als Gauner fast alle änßerlichen, auch die heiligsten religiösen Handlungen, die oft selhst der größte Bösewicht noch heohachtet. Er kam selten in einer anderen Ahsicht in die Kirche, als um daselbst die Anwesenden zu bestehlen; er führte nie einen Rosenkranz bei sich, außer etwa einen gestohlenen so lange, bis er ihn irgendwo gut anbringen konnte; und schon aus diesem Umstande ergeht deutlich genug, daß er auch wenig oder gar nicht betete. Wenn alle ührigen Gauner beichteten nnd die Kommunion empfingen, so

[1]) „Das deutsche Blatt“. Berlin, vom 17. Februar 1907. Ähnliche Berichte standen auch in anderen Zeitnngen.

[2]) „Die Räuberbande am Mittel- und Niederrhein“ in „Der neue Pitaval“, Bd. 18, Leipzig 1852. S. 228.

tat er es nicht. Nicht ein einzigesmal ging er in den vier Jahren seines Gaunerlebens zur Beichte und zum heiligen Abendmahl, weil er wohl einsah, daß die Gaunerei mit dieser heiligen Handlung sich nicht vertrage, und daß er zu schlimm sei, um dieselbe würdig und mit Nutzen zu begehen. Es war ihm ärgerlich, wenn er seine Kameraden sie begehen und dann gleich desselben Tages, oft auch dieselbe Stunde wieder stehlen sah. Was nützt, sagte er ihnen, wenn sie von einer beabsichtigten Beichte sprachen, ihr stehlet doch wieder, und versündiget euch dann ja noch mehr. Ebenso ungereimt schien es ihm, wenn sie zuweilen, ehe sie auf einen wichtigen Einbruch ausgingen, ein Vaterunser beteten, um sich Glück zu ihren Unternehmungen zu verschaffen, oder wenn sie auf den Fall, daß sie gelingen würden, sich verbindlich machten, eine gewisse Anzahl von Messen lesen zu lassen. Während die Schleifer-Berbel seine Beischläferin war, hatte sie einmal ihr kleines Kind, das sehr an den Augen litt, in einem frommen Kloster in Kloster-Habit einkleiden lassen, um demselben durch dieses religiöse Mittel Gesundheit zu verschaffen. Hans hatte die Eintragung bezahlen sollen; er verwies aber, weil ihm die ganze Sache Posse und Beutelschneiderei schien, die Priorin zur Geduld; er wollte bezahlen, sobald er Geld hätte, und blieb die Bezahlung schuldig, ohne sich ein Bedenken deswegen zu machen oder dadurch unruhig zu werden, selbst auch da nicht, als das Kind bald darauf starb, und die Schleifer-Berbel, die es sehr liebte, ihm heftige Vorwürfe machte, daß er an dem Tode desselben schuld sei, weil er die Einkleidung nicht bezahlt habe." [1]).

Der Bandit Solirino war im religiösen Aberglauben befangen und glaubte an den symbolischen Wert der Träume. [2]) Der berüchtigte Schinderhannes setzte unter einen Drohbrief an einen Pächter folgende mystische Worte religiöser Färbung:

„Herr mens Geist be, Herr mens Geist be,
Wer nur den lieben Gott,
wer nur den lieben Gott,
W. W. W. W.
Wer nur den lieben,
Wer nur den lieben,

[1]) Schöll, a. a. O., S. 340–342.

[2]) Morselli e de Sanctis, „Biografia di un bandito", nach der Rezension von Rüdin in der Monatsschrift für Kriminalpsychologie und Strafrechtsreform. Bd. 1, 1904, S. 75.

Wer nur den lieben,
Johass Rist heer beer.“ [1])

In einem interessanten Buch aus dem Anfange des 18. Jahrhunderts findet sich die Bemerkung, daß viele meinten gute Christen zu sein, „wenn sie nur in die Kirche, zum Beichtstuhl und heiligen Abendmahl gehen, ob sie gleich mit allen Sünden Cammeradschafft machen und wann sie einen Dieb sehen mit ihm lauffen; daß sie aber ihr Aberglaube verführt, ist gar unstreitbar.“ [2])

Als eine Frau, die ein kleines Kind erdrosselt und zerstückelt hatte, nur um der Familie etwas anzutun, ihr Todesurteil aussprechen hörte, sagte sie zu ihrem Verteidiger: „Der Tod ist nichts! Er ist die Erlösung der Seele, das ist alles, wenn die gerettet ist, so ist alles andere gleichgültig.“ [3]) Eine andere Frau, die im Begriff war, ihren Mann zu vergiften, schrieb an ihre Mitschuldige: „Er ist nicht wohl seit gestern, und ich glaubte, Gott begönne sein Werk. Ach, wenn Gott Mitleid mit uns hätte, wie würde ich ihn dafür segnen! Wenn er klagt (nämlich über die Folgen des Giftes), dann danke ich in meinem Innern Gott.“ Die Mitschuldige antwortete darauf: „Ich will Gott bitten, daß er uns hilft!“ Nunmehr schrieb wiederum die Giftmörderin: „Gestern war er krank und ich dachte schon, daß Gott vielleicht sein Werk begönne; ich habe soviel geweint, daß es ganz nnmöglich ist, daß Gott kein Mitleid mit meinen Tränen haben sollte.“ [4]) Neapel ist diejenige Stadt, in welcher alle kirchlichen Vorschriften aufs strengste befolgt werden und zugleich diejenige Stadt, in welcher die meisten Mordtaten vorkommen. Von den Neapolitanern gilt, was einst ein berühmter Historiker von den Italienern gesagt hat: „Der Mörder, dessen Hände noch von frisch vergossenem Blute rot sind, fastet mit dem größten Eifer und plant dabei vielleicht ein neues Verbrechen; die Prostituierte stellt das Bild der Jungfrau neben ihr Bett und betet dabei ihren Rosenkranz; der meineidige Priester wird sich nie soweit vergessen, vor der Messe ein Glas Wasser zu trinken.“ Wie Garofalo bemerkt, treffen diese Worte heute noch ebenso zu wie früher. Von den 500 vom Marro untersuchten Verbrechern waren 46% regelmäßige Kirchenbesucher und 25% gingen wenigstens gelegentlich zur Kirche. Marro

[1]) „Aktenmäßige Geschichte der rheinischen Räuberbanden“, Bd. II, S. 116, zitiert bei Fr. Ch. B. Avé-Lallemant, „Das deutsche Gaunertum“, Bd. II. Leipzig 1858, S. 23

[2]) Joh. Christoph Männlingen, „Denkwürdige Curiositäten, deren sowohl Inn- als ausländischer abergläubischer Albertäten“, Franckfurt und Leipzig 1713. S. 282 f.

[3]) Havelock Ellis, a. a. O., S. 172.

[4]) Havelock Ellis, S. 171 f.

erzählt von einem 60jährigen Mann, der wegen Sittlichkeitsverbrechen an einem 8jährigen Mädchen im Zuchthaus saß und über die irreligiösen Gespräche seiner Genossen ganz entrüstet war und sagte: „Ich mache es nicht wie sie, ich bete regelmäßig morgens und abends.“ [1]) Gall erzählt uns von einer Brigantenbande, welche ihre Mordtaten zn sühnen glaubte, indem sie für jedes Opfer ein Vaterunser hersagte, und ein gewisser Geltus glaubte sich, nachdem er seine Frau ermordet hatte, von jeder Sünde rein, indem er eine Messe lesen ließ. [2]) Dubarry erzählt, wie eine Räuberbande eine Postkutsche bei Velletri anfällt; ein Priester wurde wie die anderen Reisenden in die Berge entführt, aber mit Achtung behandelt, und nachdem er die Amulette und Waffen der Räuber gesegnet hatte, wieder frei gelassen. [3]) Boggia war bei allen religiösen Handlungen zugegen und hörte alle Messen mit an und trug immer den Baldachin, wenn das heilige Sakrament herumgeführt wurde. [4]) Auch Gioma La Gala war sehr fromm, legte vor seinem Tode ein offenes Geständnis ab und pflegte im Gefängnis dreimal monatlich das heilige Abendmahl zu nehmen. [5]) Der Treueid, welchen Romano von den Seinen forderte, fing folgendermaßen an: „Wir versprechen und schwören, bis zum letzten Blutstropfen zu verteidigen Gott, Papst Pius IX., Franz II., König des Königreichs beider Sizilien — — — gegen die Feinde der heiligen Kirche.“ [6]) Der Brigant Salis war äußerst fromm und ließ, bevor er eines seiner Opfer tötete, die religiösen Gebräuche vollziehen, indem er es aufforderte niederzuknien und seine Seele Gott zu befehlen. [7]) Auf einem holsteinischen Schiff ermordeten im Jahre 1817 die Matrosen den Kapitän und seinen Sohn. An diesem Mord war auch ein gewisser Klever beteiligt, welcher den Kapitän zwar nicht hatte töten wollen, dagegen dessen Sohn, und zwar weil er glaubte, der Mörder nehme die Sünde des Ermordeten auf sich und diese Sünde habe er außer seinen eigenen im Himmel zu vertreten. Deshalb drängte er sich dazu, den unschuldigen jungen Menschen zn töten, wodurch seine Sündenlast jenseits vor dem Richter weit geringer werde, als wenn er den alten Sünder, den Kapitän, umgebracht hätte. [8])

[1]) Havelock Ellis, S. 170f.
[2]) Cascella, a. a. O., S. 171f.
[3]) Cascella, S. 172.
[4]) Ibidem
[5]) Ibidem.
[6]) Cascella, a. a. O, S. 171.
[7]) S. 168.
[8]) „Die fünf Mörder auf der Esperance“ in „Der Neue Pitaval“, Bd. 11, Leipzig 1847, S. 156.

Um den Umfang der Abhandlung nicht zu sehr auszudehnen, will ich jetzt schließen, trotzdem mir mittlerweile noch zahlreiche weitere Materialien bekannt geworden sind. Was ich in vorliegender Arbeit bezweckte, war nur, an der Hand zahlreicher Beispiele nachzuweisen, daß Verbrecher — und gerade Gewohnheitsverbrecher — oft genug religiös gesinnt sind, daß also Religiosität und verbrecherische Gesinnung sich keineswegs ausschließen, und dadurch einen Beitrag zu dem Problem der Beziehungen zwischen Religion und Verbrechen zu liefern.

Moderner Pseudomessianismus.

Von Dr. **Theodor Witry**, Nervenarzt in Trier.

Den Pseudomessianismus, im Hinblick auf Jesus, den Messias des Christentums, finden wir im Judentum, Christentum und Muhammedanismus. Ein Rückblick auf die Pseudomessiasse der Vergangenheit würde zu weit führen. Stoll hat in seinem meisterhaften Buche „Suggestion und Hypnose in der Völkerpsychologie" den Stoff kompendiös verarbeitet. Ebenso muß man die geisteskranken Theomanen der Irrenanstalten ausschalten. Findet man doch in der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart Pseudomessiasse, die eine theomanische Suggestivepidemie hervorriefen und Sekten gründeten. Es ist selbstverständlich, daß man auf diesem Gebiete, bezüglich der noch lebenden Mitbeteiligten, sich großer Diskretion befleißigen muß. Ferner scheidet die rein theologische Seite völlig aus.

In Paris fand im vorigen Jahre der internationale Kongreß für Spiritismus, Magie, Okkultismus, Theosophie, spiritualistische Logen und die unzähligen kleinen Sekten in Paris statt. Ein Pariser Kollege, der sich seit Jahren mit dem Studium dieser kleinen psychopathischen Epidemien befaßt, verschaffte dem Verfasser dieses Gelegenheit, den religiösen Übungen zweier kleinen französischen Sekten in Paris beizuwohnen, deren Gründer sich als den Messias ausgaben und auch heute nach ihrem Tode noch von ihren Anhängern als Inkarnationen der Gottheit verehrt werden. Die Versammlungen bestanden aus Männern und Frauen des Mittelstandes. Die religiösen Übungen waren auf das Rituale der katholischen Kirche zugeschnitten. Priester waren keine da, sondern nur ein Ältester. Der einzige Kultgegenstand waren

Photographien der betr. Pseudomessiasse. Die Versammlungen fanden in einer Privatwohnung statt und verliefen ruhig.

Die eine Sekte waren die Fareinisten. Ihre Gründung fand vor und während der großen französischen Revolution im Dorfe Fareins, Departement Ain, durch den Pfarrer Bonjour statt. Die Sekte floriert noch in einer Zahl von ca. 500 Anhängern im Château du Loir, Nantes und Paris. Der Gründer Bonjour selbst zeigte zeitlebenslang gegenüber seinen Gläubigen sadistische Neigung. Ein stark erotischer Zug und Automutilation zeichneten und zeichnen heute noch die Fareinisten aus. So kreuzigte Bonjour 1787 eine seiner Anhängerinnen, namens Tiennon, in Gegenwart mehrerer Priester und Gläubigen ganz regelrecht. Als man die Gekreuzigte nach drei Stunden vom Kreuze nahm, bluteten die Wundmale kaum und Tiennon ging gleich darauf ihren Beschäftigungen wieder nach. Besessenheit und Wunder kamen sehr oft vor. Die Verwandten der Fareinisten erhoben Klage bei der französischen Regierung und Bonjour wurde eingekerkert. Er entflieht nach Paris und wird von einer seiner Anhängerinnen dorthin begleitet. Das war 1791. Diese Frau, Claudine Dauphan, nach den Schilderungen der zeitgenössischen Ärzte eine Hysterika, litt an Gehörstäuschungen. So wurde ihr denn verkündet, daß ihr Begleiter Bonjour der Messias sei und daß sie erwählt sei, durch Bonjour ein göttliches Kind, den Paraklet, zur Welt zu bringen, ohne daß aber ein Koitus dazu notwendig wäre. Sie und Bonjour leugneten auch immer jeglichen geschlechtlichen Verkehr. Unterdessen war François Bonjour aus dem Gefängnis entlassen worden und Claudine gebar ihm am 18. August 1792 einen Knaben, den sie Elias resp. Lilli nannten. Nach der Erklärung des Pseudomessias Bonjour war Elias die Inkarnation des hlg. Geistes. Die grandios schauerlichen Szenen der revolutionären Massenmorde wurden als apokalyptische Beweise für die Göttlichkeit der Familie Bonjour ausgelegt. Die Sekte zählte damals ca. 2500 Adepten. Die pseudoheilige Familie prosperierte in Paris, da ihre Anhänger ihr reichliche Mittel zufließen ließen und an manchen Orten eine Art Kommunismus eingeführt hatten. Die Polizei Napoleons überwachte sie scharf, da zeitweise verdächtige mystisch-erotische Versammlungen stattfanden. 1805 wurde die ganze Sekte des Landes verwiesen und gründete eine Niederlassung am Genfer See. Es blieben heimliche Adepten in Frankreich zurück. Der Pseudomessias Bonjour starb im Exil, nachdem ihm Claudine Dauphan noch sechs Kinder geschenkt hatte. Eine andere Frau, namens Fanfan, hatte vor Claudine Dauphan dem Pseudomessias ein Kind geschenkt, das als Vorgänger des Parakleten von der Sekte verehrt wurde. 1810 kehrten die Farei-

nisten wieder nach Frankreich zurück. Der Paraklet Elias heiratete 1812 mit 20 Jahren. Die Pseudomessiasgattin starb 1834; der Vorgänger des Paraklet starb 1864 bei St. Quentin. Der Paraklet Elias selbst hatte 12 Kinder, die er im Glauben an seine Göttlichkeit erzog und die heute noch von den Fareinisten als göttliche Wesen verehrt werden. Der Paraklet selbst war im Zivilleben ein eminent tüchtiger Wollwarenfabrikant, der in Frankreich und Amerika große Spinnereien besaß und unter Ludwig Philipp Oberst in der Nationalgarde von Paris war. Er starb am 4. September 1866. Tatsache ist, daß die heute noch lebenden Nachkommen von François Bonjour den Glauben an ihre Divinität weiter in der Familie fortpflanzen, sich aber jeder ärztlichen Investigation, wie leicht begreiflich, verschließen. — Die Gläubigen des Fareinismus sind heute ruhige Geschäftsleute. Bemerkenswert ist jedoch, daß eine Art Polygamie bei ihnen besteht, insofern sie nicht heiraten und promiskuiter mit ihren Frauen verkehren

Eine andere Messianistensekte sind die Monodisten. Nach den Erhebungen über das monodistische Christentum wird man in einer gewissen religionspathologischen Anschauung etwas erschüttert: in der daß bei Gründung aller modernen Sekten das sexuelle Moment eine große Rolle spielt. Denn der Gründer dieser Sekte, der Pseudomessias Wilhelm Monod, zeichnete sich durch ein tadelloses Leben aus und auch in seiner ganzen Doktrin ist jedes erotische Moment ausgeschieden. Wilhelm Monod wurde 1800 in Kopenhagen geboren und starb 1896 in Paris. Sein Vater war protestantischer Pastor und wurde 1808 nach Paris berufen. Von den zwölf Kindern wurde das sechste, Adolph Monod, eine der Leuchten des französischen Protestantismus. Die Familie Monod bekämpfte den Pseudomessias zeitlebenslang, auch in der Öffentlichkeit. Wilhelm Monod machte brillante theologische Studien und heiratete mit 29 Jahren. In seinen Predigten und in seinem seelsorgerischen Wirken war er aber von einem derartigen Proselytismus erfüllt, daß er ernste Konflikte mit dem katholischen hohen Klerus Frankreichs hatte. 1832 wurde er geisteskrank. Am 2. Mai dieses Jahres drang er in die Tuilerien ein und verlangte den König Ludwig Philipp zu sprechen, um ihm von seiten Gottes zu offenbaren, daß eine Verschwörung gegen ihn geplant sei. Er wurde in die Irrenanstalt von Vauves gebracht, wo er wegen seiner hochgradigen Erregung isoliert werden mußte. Er schrieb selbst später über seinen damaligen Zustand:

„Bald drehte ich mich um mich selbst herum, ohne vorwärts zu kommen, und dies so lange, bis ich ermattet zur Erde fiel. Bald lief ich rücklings und fiel zu Boden. Bald zog ich meine Kleider aus und

zeigte mich meinen Pflegern nackt. Eines Tages verwundete ich mich auf eine Art, die glauben ließ, daß ich ein verwerflicher Mensch sei. Man fand mich in meinem Blute gebadet. Durch eine Operation, die mir das Leben hätte kosten können, wenn nicht Gott selbst meine Hand geführt hätte, hatte er an mir das blutige Zeichen erneuert, das er Abraham gab, um die ganze Menschheit mit dem Zeichen der Sünde zu stempeln. Ich habe meinen Urin getrunken, ich habe meine Exkremente gegessen. Das war die Probe, welche mir die größte Überwindung gekostet hat."

Dieser autobiographischen Notiz braucht man nichts beizufügen. Wir können noch ergänzen, daß der Pseudomessias Monod sechs Monate in Vauves bei Dr. Falret blieb und dann noch vier Jahre in Fishponds in England interniert war. Vom ärztlichen Standpunkte aus resümieren wir, daß Wilhelm Monod an Erregungszuständen litt, die Nahrung verweigerte, Automutilation beging, Halluzinationen, Extasen und Visionen, Verfolgungs- und Größenideen hatte und eine Stimme hörte, die ihm verkündete, daß er Christus sei. 1835 war er ruhiger geworden und schrieb aus der Irrenanstalt einen Brief an seinen Bruder, worin er seinen Pseudomessianismus revozierte. Der Brief wurde später gegen ihn ausgebeutet. 1836 holte ihn seine Frau aus der Anstalt und ging mit ihm nach Genf. Er blieb zehn Jahre dort. Sein Messianismuswahn wurde hier systematisiert resp. rationalisiert. Er sammelte Anhänger und Gläubige um sich, verhielt sich aber völlig ruhig. Nach zehnjähriger Erholung und Ausarbeitung seiner religiösen Doktrin war er von 1846 bis 1872 bald in der Schweiz, dann in Algerien und endlich in Paris seelsorgerisch tätig. Seine Frau glaubte fest an seinen Messianismus. Seine Familie hatte sich ganz von ihm losgesagt.

1872 verkündete nun Monod nach 26jährigem Schweigen in einem Pariser Tempel, daß er Christus sei. Sein Bruder, Dr. Gustav Monod, glaubt, daß die Kriegsereignisse von 1870/71, die der Pseudomessias in Paris miterlebt hatte, den Messiaswahn wieder anfachten. Wir wissen aber aus Wilhelm Monods Schriften, daß seine Messiasidee die ganze Zeit über in ihm lebendig war. Natürlich wurde er von den Orthodoxen seines priesterlichen Amtes enthoben; der französische evangelische Bund sagte sich von ihm los. Dafür scharten sich mehrere hundert Gläubige um ihn; monodistische Gemeinden wurden in der Schweiz, in Deutschland und hauptsächlich in Frankreich gegründet. Seine erste Frau starb; Monod heiratete ein zweites Mal. Beide Ehen blieben kinderlos. Der Pseudomessias wurde alt, verehrt und angebetet von seinen Anhängern. Bis ans Ende predigte er seine

Messiasinkarnation. So schreibt er 1876: „Ich habe niemals daran gezweifelt, daß ich Christus sei. Ich habe während 50 Jahren nie gebetet; in meiner 30jährigen Seelsorgertätigkeit nie gepredigt; ich habe mit niemandem von Gott, vom Evangelinm, vom Krenze Jesu Christi gesprochen: ohne immer vor Gott die volle Überzeugung zu haben, daß ich ganz und gar identisch bin mit dem, der in Gethsemane und auf Golgatha gelitten hat, obzwar ich ein anderes Fleisch bewohne, gleichwie Jesus derselbe war, den Abraham gesehen hatte, wenn auch in einem anderen Fleisch.“ Das blieb sein felsenfester Glaube bis zum Tode; er unterzeichnete mit den Worten: Gott, Erlöser, Jesus-Christus, Christus.

Der Glaube seiner Anhänger wurde in den letzten Jahren seines Lebens dadurch getrübt, daß der 90jährige von krankhaftem Geize befallen wurde. Er lebte ständig in dem Wahne und in der Angst, er sei ruiniert. Bei seinem Tode hinterließ er ein großes Vermögen. Unter den vielen Prophezeiungen des Pseudomessias Monod ist wohl die interessanteste diejenige der Ankündigung einer weiteren monodistischen Messias-Reinkarnation. Monod hatte jahrelang auf einen Sohn gehofft. Als seine Hoffnungen auf Kinder sich nicht erfüllten, prophezeite er folgendes: „Zu meinen Lebzeiten wird die völlige Herrschaft des Rechtes nicht existieren. Aber nach meinem Tode wird ein Mann auftreten und beweisen, daß er mein Ich ist. Seine Frau wird seinen Glauben teilen und das Kind zur Welt bringen, das mir versprochen war. Es wird eines Tages ein gewaltiger Verkündiger des Wortes werden. Erst wenn dieses Versprechen erfüllt sein wird, dann wird Gott mich als gerechtfertigt ansehen.“

Der Pseudomessias Monod versprach seinen Gläubigen, daß Christus in Zukunft nicht mehr von der Welt verschwinden werde. Heute warten die paar hundert Monodisten auf den neuen Messias, in dem Wilhelm Monod wieder auferstehen wird. Dr. Revault d'Allonnes, der beste Kenner des Monodismus, schreibt über diese Auferstehung: „Kurze Zeit nach dem Tode des Greises (Wilhelm Monod) präzisierte sich diese Erwartung. In der geachtetsten und verehrtesten aller monodistischen Familien wurde dieses Kind geboren. Ein Übermaß von Diskretion ist hier notwendig und begreiflich. Aber ein den Eingeweihten bekanntes Detail kann man doch erwähnen. Ein Schweizer Pfarrer, Monodist, hätte beinahe ein Schisma in die monodistische Kirche gebracht, indem er sich auch zum Messias proklamieren wollte in einer Ekstase. Der Versuch wurde erstickt. Heute ist der Mann, der beinahe der monodistische Antichrist geworden wäre, Rechtsanwalt in Deutschland und verheiratet mit einer der intelligentesten

und höchstgebildeten Monodistinnen. Diesen beiden ist ein Kind, ein Knabe, geboren worden. Nennen wir ihn Eliazin. Die heute lebenden Propheten und Prophetinnen des Monodismus sehen in diesem Kinde die dritte Inkarnation des Messias. Seine Brüder und Schwestern und auch er ahnen nichts von seinem Gottsein. Sein Vater schreibt: „Außer mir und meiner Frau darf Christus nichts von sich wissen; er ist Mensch, und insoweit er nur Mensch ist, kennt er nur seine Menschlichkeit.“ Nach der heutigen Auffassung der Monodisten wird Christus in dieser dritten Inkarnation nicht mehr zu leiden haben. In Galiläa opferte er sich für die ganze Menschheit; das zweite Mal lebte und starb er, unter dem Namen Wilhelm Monod, für die Sünder, die nach dem Tode des Galiläers geboren wurden. Eliazin wird dem Beginn des Neuen Jerusalems auf Erden durch die monodistische Kirche präsidieren. Alles wird schön und rein werden; Blumen werden in den Straßen gestreut werden, Unzucht wird es keine mehr geben; die Menschen werden friedlich nebeneinander leben und sich lieben und sich nicht belügen.“

Soweit Dr. R e v a u l t. Demnach lebt der Pseudomessias, die dritte Inkarnation Christi, die Hoffnung der monodistischen Kirche, auf deutschem Boden.

Die Seelsorge an den Paralytikern.

Vortrag bei der 19. Versammlung deutscher evangelischer Irrenseelsorger am 9. September 1908 in Nürnberg gehalten

von **Daniel Forck,**
Anstaltsgeistlicher des St. Jürgen-Asyls in Ellen bei Bremen.

T h e s e n.

1. Die Lehre der Psychiatrie vom Wesen der Paralyse gibt auch dem Seelsorger die Grundlage für die Beurteilung der Paralytiker.

2. Die von den Paralytikern beim Ausbruch der Krankheit begangenen Taten und ihre im Verlauf der Krankheit geäußerten Wahnideen haben für ihn nur pathologisches Interesse und werden für ihn nicht Gegenstand der seelsorgerlichen Unterredung.

3. Die von der Psychiatrie nachgewiesene Ursache der Paralyse, die luetische Vergiftung, ist dem Seelsorger ein erschreckender Beweis von der vernichtenden Macht der Sünde, auf die er in der a l l g e m e i n e n Seelsorge immer wieder hinweisen muß. In der s p e z i e l l e n Seelsorge wird er nur in A u s n a h m e f ä l l e n auf das nur durch die

Wissenschaft ihm enthüllte Vorleben der Paralytiker Bezug nehmen dürfen. Barmherzige, mitleidsvolle Liebe ist auch in dieser Beziehung die Hauptsache.

4. In den Erregungszuständen der Paralytiker kann der Seelsorger nur im allgemeinen ernst-liebevoll beruhigend, in den Beängstigungszuständen nur liebreich tröstend wirken. Ein weiteres Feld der Tätigkeit eröffnen ihm bei der Paralyse erst die vielfach auftretenden Besserungszustände, die Remissionen; unter Berücksichtigung der auch dann noch vorhandenen Hemmungen wird der Seelsorger die Paralytiker im tiefsten Sinne zu erbauen trachten.

5. In dem kläglichen Ausgang der Krankheit kann der Seelsorger noch indirekt durch Einwirkung auf das Personal dem Kranken Tröstung und Erquickung nahe bringen.

Für die Irrenseelsorge bedarf der hierzu Berufene vor allen Dingen Takt im höchsten Sinne des Wortes, nämlich ein feines, sicheres Empfinden für den Seelenzustand, die Bedürftigkeit und die Fassungskraft jedes einzelnen Kranken und zwar mit Rücksicht auf die erheblichen Schwankungen in Stimmung und sonstigem Befinden des Kranken, ein sicheres Empfinden auch für den jedesmaligen Augenblick der Annäherung an ihn. Die wichtigsten Faktoren für diesen seelsorgerlichen Takt sind natürliche Anlage und herzliche Liebe: Ein Mensch kann nichts nehmen, es werde ihm denn gegeben vom Himmel (Joh. 3, 27); und: quantum diligimus, tantum cognoscimus. Kommt hierzu noch eine allgemeine Übersicht über die Krankheitsformen und eine stets wachsende Erfahrung, so ist der Seelsorger, was das Verständnis für die Kranken anbelangt, im wesentlichen genügend ausgerüstet. Es kommt dann nur darauf an, daß man aus dem Geist des Evangeliums heraus und, zwar nicht immer, doch oftmals, aus dem buchstäblichen Wort der heil. Schrift das rechte Mittel der Erbauung, der οἰκοδομὴ ἐν τῷ πνεύματι, finde. Indessen ist es doch sehr wünschenswert, daß der Irrenseelsorger allmählich eine möglichst genaue Kenntnis der typischen Psychosen sich aneigne. Die Befürchtung, daß hierin leicht ein „Zu viel" eintreten und eine zu eingehende Kenntnis auf dem Gebiet der Psychiatrie dem seelsorgerlichen Amt eher schädlich sein könnte, wird doch hinfällig, wenn der Seelsorger als ein Grundgesetz seiner Arbeit und Stellung es erkannt hat, daß er kein ἀλλοτριεπίσκοπος sein darf, wenn er als ein rechter Episkopos die Gemeinde Gottes weiden will. Ein gründliches Studium der Krankheit kann doch wesentliche Dienste, besonders der Erfahrung trefflichen

Vorspann leisten. Für eine Krankheitsform erschien mir dies besonders wichtig, aber auch verhältnismäßig leicht zu erreichen: es ist die Paralyse, die Gehirnerweichung, die wohl den meisten, die mit Geisteskrankheiten nicht näher bekannt sind, ein großes Rätsel ist, dem gegenüber sie ratlos und hoffnungslos dastehen. Ich beschränke mich auf die Paralyse im engeren Sinne. Die sogen. Alters-Paralyse, die, auf Arterienverkalkung beruhend, ganz ähnliche Erscheinungen darbietet, bleibt unberücksichtigt.

Wir beginnen mit einer der Psychiatrie entlehnten Darstellung der Paralyse. Meine Quellen sind:

1. Delbrück, Gerichtliche Psychopathologie.
2. Kraepelin, Psychiatrie.
3. Meynert, Klinische Vorlesungen über Psychiatrie.
4. Paralytische Krankheitsgeschichten des St. Jürgen-Asyls in Ellen.

Die Dementia paralytica progressiva besteht im Schwund der nervösen Substanz im Gehirn. Das beweist nächst der zusammenfassenden Beobachtung aller Symptome im Krankheitsverlauf schließlich der Sektionsbefund: „Untergang der Nervenzellen und Fasern und somit Vernichtung einzelner Teile der Hirnrinde.“ Es handelt sich um Atrophie, mangelnde Ernährung der Hirnmasse. Da diese durch ein in den Körper eingedrungenes und in ihm zur Reife gekommenes Gift verursacht wird, ist die Krankheit unheilbar. Sie ist auch durch die sogen. Lumbalpunktion am Lebenden nachweisbar und zieht den ganzen Körper in Mitleidenschaft. Das Gift kreist im Blute und bringt im ganzen Körper eine Stoffwechselstörung mit sich, durch welche übermäßiger Fettansatz und kolossale Abmagerung wechselweise, gegen Ende der Krankheit besonders die Abmagerung entsteht. Es scheint, daß der Zustrom des Giftes aus seinen verborgenen Quellen bald schwächer, bald stärker eintritt. In der Hirnrinde entstehen unter Einfluß des zehrenden Giftes einerseits Reizungen, welche auffallende Worte, Bewegungen und Taten, zornige Aufwallungen oder verzweiflungsvolle Verstimmungen veranlassen. Andrerseits wird die Arbeit der Nervenzellen behindert und gestört, jedoch nicht gleichzeitig in der ganzen Ausdehnung der Hirnrinde oder eines Teiles derselben, sondern, wie die Wissenschaft sich ausdrückt, in einem diffusen Prozeß, bald hier, bald dort. Die Folge davon ist, daß es überall an dem rechten Zusammenarbeiten der lenkenden Nervenzentren fehlt. In den Bewegungen fehlt es an der richtigen Koordination, in den Vorstellungen an der richtigen Assoziation. Die Zunge z. B. und die übrigen Sprachmuskeln werden nicht gleichmäßig regiert, so daß die

Sprache undeutlich, schmierend oder meckernd wird, ein fast untrügliches, dem Kundigen sofort auffallendes Kennzeichen der Paralyse. Der Gang wird unsicher; der Patient fällt oft hin. Ein geübter Schlittschuhläufer kann zu seinem und der Seinen betrübten Erstaunen diese seine geliebte Kunstfertigkeit nicht mehr ausüben; ein Radler stürzt auf ganz ebenem Wege, weil in der Bewegung seiner Füße die Gleichmäßigkeit aufhört. Die Pupillen werden starr und ungleich; die eine reagiert vielleicht gar nicht mehr, die andere nur schwer. Auch die Sehnenreflexe an den Knien und anderen Stellen fehlen. — Ganz derselbe Defekt findet sich auf dem Gebiet der Vorstellung. Die durch Gewohnheit und Erziehung ausgebildete Fähigkeit, die Vorstellungen zu ordnen, gedankenmäßig zu verarbeiten und zu einem der Wirklichkeit entsprechenden Urteil zusammenzufassen, erlischt mehr und mehr. Der Paralytiker redet „ungereimtes Zeug". Er bringt Dinge zusammen, die absolut nicht zusammenpassen; er verwechselt Dinge wie auch Personen und bedient sich zur Erreichung eines Zweckes, zum Essen oder zur Befriedigung einer Notdurft ganz ungeeigneter Mittel, was für seine Umgebung bisweilen sehr lächerlich, bisweilen aber auch höchst ärgerlich und anstößig ist; er selbst ist dabei durchaus harmlos und merkt gar nicht, was für einen Unsinn er aufstellt. Am ehesten werden im Zentralnervensystem — gerade wie bei dem alkoholischen Irrsinn, mit dessen Erscheinungen die Paralyse in ihrem Anfangsstadium überhaupt viel Ähnlichkeit aufweist — die feinen Hemmungen vernichtet, welche der Vorstellung wie dem Tun des Menschen die rechte Begrenzung geben. Wenn die gesunde Intelligenz durch synergistische und antagonistische Impulse geleitet wird, so sind in dem paralytisch kranken Hirn die letzteren in den höheren und niederen Lebensfunktionen zu einem großen Teile ausgeschaltet. Hierauf beruht der Mangel für das Gefühl des Schicklichen und des Anstandes. Das schon dem Kinde, zu allererst auf ästhetischem Gebiet, eingepflanzte „Du sollst nicht" hat wenigstens zeitweise bei dem Paralytiker die Macht seiner Stimme verloren. Hierauf beruht ferner die Neigung des Paralytikers, in seinen Gedanken und Vorstellungen in das Grenzenlose sich zu verlieren. Zeit, Raum und Zahl hören für den Paralytiker auf zu existieren. Er rechnet alles nach Millionen und Billionen und schwebt in lauter Unendlichkeiten. Wohin sein Vorstellen oder Wünschen sich auch richtet, gleich erträumt er es in unbegrenzter Menge oder Weite. Naturgemäß ist er zumeist mit sich selbst beschäftigt; für andere, soweit sie nicht in seinem Gesichtsfelde sich befinden, reicht die schadhaft gewordene Vorstellungskraft nicht aus. Folglich erstreckt sich diese expansive Neigung auf seine

Meinung über sich selbst und sein Wünschen für sich selbst. Es entsteht der Größenwahn, bisweilen auch der Kleinheitswahn. Während sich aber bei der Paranoia ein festes System der Wahnvorstellnng findet — „ist es schon Unsinn, so hat es doch Methode" —, so ist der Größenwahn der Paralyse vollkommen regellos. Er gleicht oft ganz einem lebhaften Traum mit seinen Gedankensprüngen, seinen stets wechselnden Bildern und seiner absoluten Unwirklichkeit. Ein solcher Traum kann für den Träumenden etwas Beglückendes haben, ebenso auch der Wahn für den Paralytiker, der oft in einem Meer der Glückseligkeit schwimmt oder, wissenschaftlich ausgedrückt, äußerst enphorisch gestimmt zu sein pflegt. Mit dem Denken quält er sich durchaus nicht, anch wenn er noch so viel spricht; ein Patient sagte sehr bezeichnend: „Denken brauche ich gar nicht, das kommt alles von selbst, wie wenn ich es ablese, fix nnd fertig." Das muß freilich recht bequem und gemütlich sein! Der Paralytiker hat an seinem Traumleben seinen Spaß wie ein Kind an seinem kleinen Luftballon. Gerade dieses Spielzeug, wenn man es von den kindlichen Wünschen gleichsam beseelt denkt, gibt ein treffendes Bild für dio Gedankenbewegung des Paralytikers: „immer höher, immer höher, bis über die Sonne, bis zum lieben Gott. nein noch viel höher, — Übermensch und Übergott! Das ist famos, das ist zn reizend!" Da weht ein kleines Lüftchen und treibt den armseligen kleinen Luftballon weit weg nach einer anderen Seite: „macht nichts, auch das amüsiert!" Aber da kommt ein wirklicher Windstoß und reißt das schöne Spielzeug zur Erde unter heißem, aber kurzem Schmerz der Kindesseele. Der Wechsel der Stimmungen ist für den Paralytiker sehr charakteristisch; zum Himmel hoch janchzend, znm Tode betrübt, so geht es oft bei ihm wie bei dem Liebenden, obwohl von Liebe, von ernsthafter, suchender nnd hingebender Zuwendung zu einem anderen Menschen je länger, je weniger bei ihm die Rede sein kann. „In das Übermaß der Fröhlichkeit bricht oft ein Tränenstrom, hypochondrisches Elend wird durch kindische Freude über irgendeinen Vorzug abgelöst." Gerade wie bei dem Kinde kann man auch bei dem Paralytiker leicht durch ein Wort oder auch schon durch eine Miene einen solchen Wechsel der Stimmung hervorrufen. Doch gibt es viele Fälle, in denen, wahrscheinlich infolge fortdauernder angreifender Reizung einzelner Nervenzentren, die Stimmung dauernd niedergeschlagen und geängstet ist und quälende Wahnvorstellungen die Seelo beherrschen; in diesem Fall sind gerade die synergistischen Impulse gelähmt und die antagonistischen überwiegen. Fortgehende Verblödung kann bei allen Paralytikern nicht ausbleiben. Sie wird durch die sogen. paralytischen Anfälle rasch gefördert. Diese Anfälle

bestehen in Schwindel und krankhaften Zuckungen in den verschiedensten Muskelgebieten, von den epileptischen Anfällen in der Regel deutlich genug zu unterscheiden. Dabei versagt die Stimme vollkommen. Die Kranken liegen oft tagelang, schließlich wochen- und monatelang sprachlos und vollkommen hilflos da. Statt der Sprache stellt sich ein sehr mißtöniges, rhythmisches Zähneknirschen ein. Dem Tode sich nähernd, kommt der Paralytiker oft gar nicht mehr aus den Anfällen heraus, wenn nicht irgendeine andere Krankheit, die sich ebenfalls aus dem Grundleiden entwickelt, schließlich dem jammervollen Leben ein Ende setzt. Die ganze Krankheit währt in Anstaltsbehandlung durchschnittlich 5, bisweilen 8 Jahre; bei zahlreichen Unterbrechungen ist auch schon eine 14jährige Gesamtdauer konstatiert worden. Dagegen gibt es auch Fälle von galoppierender Paralyse, die nur wenige Monate dauert und dann in so starken Erregungen und Anfällen verläuft, daß für Seelsorge gar kein Raum bleibt.

Eine sehr auffällige Erscheinung dieser Krankheit wurde schon angedeutet. Paralyse, obwohl sie ihrem ganzen Verlaufe nach progressiv genannt werden muß, hat doch bei vielen Kranken, und zwar etwa in einem Drittel aller Fälle, mehrere Perioden, in denen die Krankheit nicht nur zum Stillstande, sondern zu einer ganz wesentlichen Besserung, manchmal anscheinend fast zur Genesung zu kommen scheint. Man nennt diese Perioden Remissionen. Ihre Dauer ist sehr verschieden; manchmal nur wenige Wochen, öfters wohl ungefähr $^1/_2$ Jahr, ausnahmsweise aber auch über ein Jahr und länger. Sehr verschieden ist auch die in dieser Zwischenzeit erlangte Kräftigkeit; manchmal reicht sie zur Ausübung der Berufsarbeit, in der Regel höchstens nur zu einem zwar untätigen, aber auch unauffälligen Leben in der alten Häuslichkeit. Die Remissionen treten oft ganz plötzlich, fast von einem Tage zum andern auf. Für ihre Erklärung gibt es meistens keine erkennbaren äußeren Gründe; es ist, als ob die krankhaft zerknitterten und eingesunkenen Zellen wie durch ein Wunder plötzlich wieder in ihre ursprüngliche Ausdehnung zurückgedrängt würden. Leidend bleiben diese einmal angegriffenen feinen Organe auch im besten Falle. Zur Durchbildung eines klaren Urteils, besonders zur klaren Selbstbeurteilung und zu einem Verständnis für die Größe der Krankheit sind die Paralytiker erfahrungsmäßig niemals imstande. Daß die Krankheit durch einen geringfügigen Anlaß, einen Verdruß, einen Mangel an Ruhe und Pflege oder gar durch Exzesse sofort wieder zum vollen Ausbruch kommen kann, ist sehr verständlich. Wir kommen auf die Bedeutung dieser Remissionen für die seelsorgerliche Arbeit nachher noch zurück.

Zunächst beschäftigt uns, zugleich im Hinblick auf die Seelsorge, die Ursache der Paralyse. Die meisten Autoritäten auf dem Gebiete der Psychiatrie zweifeln heute nicht mehr, daß die Paralyse stets durch das Gift der Syphilis oder Lues hervorgerufen wird; einige Ärzte beschränken diese Auffassung dahin, daß doch manchmal nur alkoholisches, überwiegend freilich syphilitisches Gift die Krankheit verursache. Mancherlei Beobachtungen machten den Zusammenhang der Paralyse mit der Syphilis längst wahrscheinlich, besonders das Vorkommen beider Krankheiten in den gleichen Geschlechts- und Gesellschaftsklassen und in korrespondierenden Lebensjahren. Beide kommen vor viel mehr bei den Männern als bei den Frauen, am wenigsten bei den Frauen, die im Schutze edler Sitte leben, viel mehr bei Unverheirateten oder Kinderlosen oder in unglücklichen Eheverhältnissen Lebenden als bei glücklichen und mit Kindern gesegneten Eheleuten, bisweilen bei beiden Eheleuten, ganz selten bei Kindern und dann nur unter solchen Umständen, die auf schlimme Vererbung aller Art schließen lassen. Ein Arzt beobachtete, daß einem Anwachsen der Syphilis ein Anwachsen der paralytischen Sterbeziffer entspreche, jedoch erst 15 Jahre später. Eine eingehende Anamnese bringt fast immer das Resultat, daß ungefähr 8 oder 10 Jahre vor dem Beginn der Paralyse die betreffende Person sich eine vielfach nur leichte und darum nicht gründlich genug behandelte luetische Infektion zugezogen hat. Wo man dies glaubt leugnen zu können, ist dann noch eher anzunehmen, daß die Diagnose auf Paralyse unrichtig ist, als daß der Zusammenhang beider Krankheiten bestritten werden könnte, für den die Wissenschaft jetzt den Nachweis durch eine Blut-Analyse, bei der die Reaktion auf syphilitisches Gift geprüft wird, glaubt bringen zu können. Doch muß man betonen, daß niemals Syphilis allein die Ursache der Paralyse ist, oder daß die Syphilis immer zur Paralyse führen müsse. Als ein weiteres Gift kommt nachweislich in vielen Fällen der Alkohol hinzu, ferner mindestens als auslösende Ursache Überanstrengung, Überhitzung des Kopfes, ein Sonnenstich oder andere Schädlichkeiten; auch Kummer, Verdruß, Sorgen und Entbehrungen spielen eine große Rolle. Erschreckend bleibt es immerhin, wie furchtbar dieses luetische Gift wirkt und wie aus dieser Todesquelle ein immer größerer Zustrom der Paralyse fließt. Nach einer Statistik betragen jetzt die Paralysen im Durchschnitt 10—20% aller männlichen Aufnahmen in den Anstalten, in München und Berlin im ganzen 36%, und in der Berliner Charité sogar 45%. Freilich eine Statistik aller syphilitischen Erkrankungen würde Ziffern ergeben, gegen welche diese hohen Zahlen von Paralyse verschwindend klein genannt werden müßten; es sind

unter allen Syphilitikern doch immer nur etliche besonders Unglückliche, die ein Opfer auch der Paralyse werden.

Wie stellt sich der Seelsorger in der Beurteilung dieser Entstehnng der Paralyse? Niemand kann hier an der erschütternden Wahrheit vorüber: Irret euch nicht, Gott läßt sich nicht spotten; was der Mensch säet, das wird er auch ernten. Lassen wir einmal die immerhin recht fragliche Entstehnng lediglich durch alkoholisches Gift, hei dem doch auch wie beim syphilitischen Gift ein persönliches Verschulden nie ganz geleugnet werden kann, heiseite, so muß man sagen: von den wenigen Fällen syphilitischer Vererbung oder ehelicher Übertragung abgesehen, wäre die Paralyse immer vermieden, wenn die Patienten einstmals die geschlechtliche Ausschweifung unterlassen hätten. Nicht nur Pastoren, sondern viele Ärzte erklären heute, daß jeder außereheliche Geschlechtsverkehr der Natnrordnnng nicht entspreche, und Ärzte raten wenigstens unter dem Gesichtspunkt von ihm ab, daß bei ihm niemals ein nnbedingter Schutz gegen luetische Versenchung gegeben sei; entweder von seiten des Mannes oder des Weibes ist Ansteckung wenigstens denkbar. Vom christlichen Standpunkt ans erkennen wir in solchem Verkehr eine Hingabe des Willens an das Fleisch und einen Ungehorsam gegen den Geist. Das Wort bleibt wahr und wird von dem Gewissen aller Christen bezeugt: „Wandelt im Geist, so werdet ihr die Lüste des Fleisches nicht vollbringen.“ (Gal. 5, 16.) Wer sich rechtzeitig nnter die Zucht und in den Schutz des heil. Geistes stellt, der wird es in diesen Stücken buchstäblich erlehen: „Oh tausend fallen zu deiner Seite und zehntausend zn deiner Rechten, so wird es doch dich nicht treffen.“ (Ps. 91, 7.) Wer sich aber der Zucht des Geistes entzieht und dem fleischlichen Triebe die Herrschaft läßt, es sei mit Gedanken, Worten oder Werken, der sündigt wider Gott im Sinne der ἀνομία und ἀπιστία, wider seinen Mitmenschen und wider sich selbst. Diese Anschauung findet in der Welt viel Widerspruch, aber wer auf dem Grunde der heil. Schrift steht, kann nicht davon abgehen; er braucht sich aber auch nicht zu scheuen es auszusprechen, als übe er ein pharisäisches Richten, denn es ist klar, daß hei dieser weiten Ausdehnung des Begriffs der Versündigung auch auf die Gedankenwelt jeder das Wort Jesu im eignen Gewissen vernimmt: Wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein auf sie, — in diesem Falle: auf sie, die Paralytiker. Aher etwas ganz anderes wäre es, wenn man diese Sünde zur Sünde katexochen machen wollte, zu der großen Hauptsünde, gegen die alle anderen gar nicht in Betracht zu kommen scheinen, so daß alle, die in dieser Beziehung frei von Tatsünden geblieben sind,

sich als Gerechte betrachten dürften. Das geschieht freilich sehr oft, aber ich glaube, diese schroffe Beurteilung eines Menschen, der sich einmal geschlechtlich vergangen hat, und diese Selbstgerechtigkeit gelten vor Jesu Augen als eine noch viel schlimmere Sünde. Richtet nicht. Ein unbewachter Augenblick genügt für einen Mann, der in sehr gefährdeter Berufsarbeit steht und etwa als Seefahrer in heißem Klima einen Hafenplatz besucht, an dem die Sünde in jeder möglichen Gestalt lauert und lockt, um den schlimmen Krankheitskeim in sein Blut fallen zu lassen. Wir haben ja auch kein Recht, die Sünden als solche gegeneinander abzuwägen und die Fleischeslust soviel tiefer zu hängen als etwa den Geiz, den Zorn und die Untreue aller Art, von denen jeder genug an sich selbst zu tragen hat. Und wenn wir weiter erwägen, daß unter den unendlichen Scharen der Menschen, die dem Fleisch in ihrem Leben Raum gegeben haben, eben nur diese Paralytiker dem ganzen Jammer geistiger Umnachtung verfallen sind, während andere noch über die freilich nur eingebildete Schadlosigkeit ihres leichtsinnigen und schändlichen Wandels triumphieren können, ja dann wollen wir freilich bei unseren Paralytikern keine schwächliche Gleichgültigkeit, keine sentimentale Verflachung des Wahrheitssinnes der Sünde gegenüber uns zuschulden kommen lassen, aber unser ganzes Empfinden und unsere Gedanken können nur von tiefem barmherzigen Mitleid bestimmt werden; „Jesus ging hervor und sah das große Volk und es jammerte ihn derselbigen und er heilete ihre Kranken.“ (Matth. 14, 14.) Nur in solchem tiefen, das innerste Herz durchdringenden Mitleid wird es dem Seelsorger möglich sein, Jesu heilende Kraft dem inneren Leben des Kranken nahe zu bringen.

(Schluß folgt.)

Für die Redaktion verantwortlich Oberarzt Dr. Joh. Bresler, Lublinitz (Schlesien)
Verlag von Carl Marhold Verlagsbuchhandlung in Halle a. S.
Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei (Gebr. Wolff), Halle a. S.

Heynemann'sche Buchdruckerei, Gebr. Wolff, Halle a. S.

Band II. **Zeitschrift** Heft 12.

für

Religionspsychologie.

Grenzfragen der Theologie und Medizin.

Theologischer Herausgeber
Prof. D. Dr. **Georg Runze,**
Groß-Lichterfelde b. Berlin

Ärztlicher Herausgeber
Oberarzt Dr. **Joh. Bresler,**
Lublinitz (Schlesien).

Halle a. S.
Carl Marhold Verlagsbuchhandlung
1909.

Band II. Zeitschrift Heft 12.
für
Religionspsychologie.
Grenzfragen der Theologie und Medizin.
Unter Mitwirkung hervorragender Fachmänner:
Theologischer Herausgeber Prof. D. Dr. Georg Runze, Groß-Lichterfelde b. Berlin.
Ärztlicher Herausgeber Oberarzt Dr. Joh. Bresler, Lublinitz (Schlesien).
Verlag und Expedition: Carl Marhold Verlagsbuchhandlung in Halle a. S.
Erscheint monatlich in Stärke von 2—3 Bogen 8°. Preis pro Jahrgang 10 Mark. Zuschriften für die Redaktion sind zu richten an Oberarzt Dr. Bresler in Lublinitz (Schlesien) oder an Prof. Runze, Großlichterfelde, Gelbelstraße 6. Anfragen betreffend Inserate und Beilagen wolle man richten an die Verlagsbuchhandlung Carl Marhold in Halle a. S.

Die Konkordienformel und die Psychologie.

Von Pfarrer **Friedrich Sperl** in Heilsbronn.

„Dem modernen Menschen ist es eine psychologische Unmöglichkeit, seine Heilsgewißheit auf historische Tatsachen zu gründen.“

So lautet eine Behauptung, welche vor einigen Jahren in einem kirchlichen Blatte eine nimmer enden wollende Debatte hervorrief, die aber trotz ihrer Länge zu keinem greifbaren Resultate führte. So möge denn eine kritische Beleuchtung dieser Behauptung unsere Abhandlung einleiten.

Es verrät nicht eben eine große Vertrautheit mit der Arbeit der Psychologie, wenn von dem, was dem „modernen Menschen“ psychologisch möglich oder unmöglich sein soll, geredet wird. Hat etwa der „moderne Mensch“ eine andere Psyche als der Mensch überhaupt? Würde etwa ein junger Mediziner hoffen können, den Doktorhut zu erjagen mit einer Dissertation über die Herztätigkeit oder über die Verdauungsorgane des „modernen Menschen“? Hat etwa die Psychologie irgendwelche psychischen Vorgänge bei dem „modernen Menschen“ konstatiert, die sich bei Menschen früherer Zeiten nicht finden?

Weiter: Kann man von psychologischer Unmöglichkeit überhaupt so ohne weiteres reden? Man hört ja dieses Wort zuweilen. Aber bei näherer Beleuchtung scheint es sich als eines jener Worte zu er-

weisen, die da zu rechter Zeit sich einstellen, wo eben die Begriffe fehlen. Daß die Psychologie eine empirische Wissenschaft ist, ebensogut wie die Botanik oder die Zoologie, wird ernstlich nicht bestritten werden. Jede empirische Wissenschaft aber hat es weder mit Möglichkeiten noch mit Unmöglichkeiten zu tnn, sondern mit der Wirklichkeit. Was nun die Wissenschaft als Wirklichkeit konstatiert, das wird sie freilich auch als möglich gelten lassen müssen. Umgekehrt aber wird sie sich nicht einfallen lassen dürfen, das, was sie noch nicht konstatieren konnte, für unmöglich zu erklären. Jeder Fortschritt der Forschung würde ja eine solche Erklärung Lügen strafen.

Was die Wissenschaft noch nicht festgestellt hat, davon weiß sie nichts, auch das nicht, ob es möglich oder unmöglich ist.

Damit dürfte die Oberflächlichkeit der eingangs angeführten Behauptung dargetan sein, ehe wir nun zu der Frage kommen, ob Heilsgewißheit überhaupt auf historischen Tatsachen beruhen kann.

Nun wollen wir die Lehre der Konkordienformel (F. C.), der man oft genug den Vorwurf „bornierter lutherischer Orthodoxie“ gemacht hat, daraufhin ansehen, wie sie die Heilsgewißheit auf historische Tatsachen gründet, und daneben die Psychologie fragen, was sie dagegen einzuwenden habe.

Wir beginnen an dem Punkte, der der psychologischen Beobachtung am nächsten liegt, weil er es mit einem rein psychischen Vorgang zu tnn hat, mit der Lehre von der Bekehrung.

Das lutherische Bekenntnis sah sich bei der Lehre vom „natürlichen Menschen“ vor eine für die wissenschaftlichen Mittel jener Zeit schwierige Frage gestellt. Flacius Illyricus, einer der hervorragendsten Theologen des 16. Jahrhunderts, hatte die „Erbsünde“ für die Substanz des „natürlichen Menschen“ erklärt. Dem war Victorin Strigel mit der Behauptung entgegengetreten, die „Erbsünde“ sei nur ein Akzidens des homo naturalis. Beiden Auffassungen lag, wie überhaupt dem wissenschaftlichen Denken jener Zeit, die aristotelische Definition zugrunde: Jedes Attribut bezeichnet entweder die Substanz oder ein Akzidens des Subjekts; accidens est, quod adest aut abest salva substantia. Diese Begriffsbestimmungen hatte schon die mittelalterliche Scholastik aus Aristoteles übernommen, und auch die reformatorische Theologie fand sie als den gangbaren wissenschaftlichen Apparat vor, mit dem sie arbeitete, bis etwas Besseres an seine Stelle trat. Daß sich die vorliegenden wissenschaftlichen Probleme gar nicht in diese Kategorien fassen lassen, kam auf beiden Seiten nicht zum Bewußtsein. Darum kam auch der Streit zwischen Strigel nnd Flacius zn keinem Austrag. Wir haben aber hier ein lehrreiches

Beispiel dafür, wie man die Fragen verwirrt und das Verständnis und die Verständigung erschwert, wenn man, statt den Tatbestand empirisch zu untersuchen, denselben voreilig in bereits fertige Kategorien einzuschieben trachtet, in die er wohl gar nicht hineinpaßt.

Es muß als ein Zeichen des gesunden Sinnes der Verfasser der F. C. anerkannt werden, daß sie die obschwebende Streitfrage nicht theoretisch zu lösen versuchten, sondern einfach beide Bezeichnungen ablehnten. Wenn sie dafür die „Erbsünde“ eine qualitas nannten, so war freilich damit die wissenschaftliche Erkenntnis auch nicht weiter gefördert, aber es waren doch die bei den beiden vorherigen Bezeichnungen naheliegenden Mißverständnisse abgewiesen. Dem Flacius bemerken sie, daß doch der „natürliche Mensch“ immerhin auch ein Geschöpf Gottes sei, und Gott habe die „Erbsünde“ nicht geschaffen. Darum sei der Satz des Flacius als „manichäisch“ zu verwerfen. Ebensowenig aber konnten sie sich die seichte „pelagianische“ Auffassung des Strigel aneignen.

Die F. C. nennt den „natürlichen Menschen“ in geistlicher Hinsicht lapis et truncus, spricht ihm also die Fähigkeit vollkommen ab, etwas „geistliches“ zu denken und zu wollen. Gleichwohl nimmt sie bei demselben in bezug auf die Bekehrung noch eine aptitudo aut capacitas non activa sed passiva an. Dem widerspricht nicht, daß der „natürliche Mensch“ in Sünden nicht nur „krank, sondern gänzlich erstorben“ ist.

Wohl hat der „natürliche Mensch“ auch eine Gotteserkenntnis (scintillula quaedam reliqua, quod sit Deus, et particula aliqua legis). Auch die iustitia civilis in rebus externis wird ihm nicht abgesprochen. Allein der Übertritt aus dem Zustand der mors spiritualis in den des „Glaubens an Christum, der Wiedergeburt, Erneuerung und alles, was zu derselbigen Anfang und Vollzug gehört“, wird nicht den menschlichen Kräften des natürlichen freien Willens „weder zum Ganzen, noch zum Halben, noch zu einigem, dem wenigsten oder geringsten Teil zugelegt, sondern in solidum, das ist ganz und gar allein der göttlichen Wirkung und dem heiligen Geiste zugeschrieben“. Dem Menschen, dessen freiem Willen es möglich ist, Gottes Wort äußerlich zu hören, wird durch den heiligen Geist das Herz geöffnet. Dessen Folge ist dann das diligenter audire, was der „natürliche Mensch“ aus eigener Kraft nicht vermag. Durch den heiligen Geist werden dem Menschen novae spirituales vires ac facultates mitgeteilt. Die conversio wird als ein allmählich sich vollziehender Prozeß gedacht, so daß man eine Anzahl Grade und Stufen derselben zu unterscheiden hat. Die primi motus der conversio aber sind als unwillkürlich und

30*

nnausweichlich anzusehen. Es wird eine doppelte Art von repnguantia, welche Gottes Wirkung bei dem Menschen findet, unterschieden: die eine verträgt sich nicht mit der Wiedergeburt nnd Bekehrung, weil sie die bereits inevitabiliter empfnndenen primi motus conversionis bewnßt ablehnt nnd sich gegen Gottes Wort verstockt. Die andere Art dagegen ist auch in dem Bekehrten noch vorhanden, er empfindet sie stets nnd muß gegen sie kämpfen. Nnr die erstere ist die Verachtung der Werkzeuge des heiligen Geistes. Aber anch sie kann erst eintreten, nachdem die vom heiligen Geist gewirkten primi motus empfunden sind. Auf dem ersten Pnnkte der Bekehrung, da, wo das Werk beginnt, ist der menschliche Faktor gleich Null. Das heißt: der Mensch verhält sich in ipsa conversione pure passive.

Um diese religiöse Anschauung vor dem Forum der Psychologie zu rechtfertigen, muß ich anf meine in dieser Zeitschrift (II, 5) bereits erschienene Arbeit über „die biblische Anschauung von Geist und Seele nnd die moderne Erkenntnis vom Unbewußten nnd vom Bewnßtsein“ verweisen.

Ich kann gleich weiter gehen zu der Lehre der F. C. von der Rechtfertignng, welche uns anf diejenigen historischen Tatsachen führt. mit denen die evangelische Heilsgewißheit steht nnd fällt.

Andreas Osiander hatte von einer iustitia essentialis geredet. Dieser stellte der F. C. die obedientia Christi gegenüber. Es ist ein Pnnkt anßerhalb des Menschen festzuhalten, anf den sich die Zuversicht des Heils gründet. Die zugerechnete Gerechtigkeit Christi ist der Gehorsam Christi selbst. Hierin ist geleistet, was die ewige, unwandelbare Gerechtigkeit Gottes forderte. Gehorsam ist, was Christus tuend und leidend an unserer Stelle vollbracht hat (obedientia activa et passiva). Ist dem Verdienst Christi die Gerechtigkeit zu verdanken, so auch die Seligkeit. Wird einem Christen die Gerechtigkeit Christi zugesprochen, als habe er selbst geleistet, was Christus an seiner Statt getan hat, so hört für ihn die Schuldforderung des Gesetzes auf (remissio peccatorum); damit ist die Feindschaft des Menschen wider Gott und Gottes Zorn wider den Menschen aufgehoben (adoptio filiorum); damit ist, was als Vorbedingung der Seligkeit von seiten des Gesetzes erfordert war, erfüllt (hereditas vitae aeternae).

Die Rechtfertigung ist ein in sich geschlossener momentaner Akt, von dem sich eine Reihe von Zuständlichkeiten unterscheidet, wie sie sich einerseits im Subjekt vorfinden müssen, ehe die Rechtfertigung eintreten kann, und unter deren Einfluß andrerseits der gerechtfertigte Mensch steht. Weil aus Gnaden, darum geschieht die Rechtfertigung durch den Glauben, welcher das Gegenteil menschlicher

Leistung, Gabe des heiligen Geistes ist, der allerdings nicht gedacht werden kann ohne vorausgegangene Reue (contritio). Aber die Reue hat nichts zu tun innerhalb der Frage nach der Gerechtigkeit des Glaubens. Daher wird die römische Lehre von der praeparatio ad instificationem ebenso verworfen wie die Interimsversnche, welche zwar die Rechtfertigung hauptsächlich auf den Glauben an das Verdienst Christi zurückführen wollten, aber doch auch die Liebe, Erneuerung, Einwohnung Gottes, Tugenden u. dergl. einmengten.

Wir werden bei der psychologischen Beurteilung der lutherischen Rechtfertigungslehre ein Zwiefaches im Auge haben müssen: erstlich die Frage: Ist es psychologisch gerechtfertigt, daß sich eine subjektive Gewißheit auf eine außerhalb des Snbjekts liegende Tatsache gründet? Und zweitens: Entspricht der geschilderte Hergang der Rechtfertigung den psychologischen Gesetzen?

Bezüglich der ersten Frage sei darauf hingewiesen, daß wir in der Religionsgeschichte zweierlei Arten von Sühne begegnen, einer subjektiven, die der Sünder selbst leistet durch allerlei Bußübungen (wir können dabei ebensogut an die indischen Büßer wie an die Satisfaktionen in der katholischen Kirche denken), und an eine objektive, die außer ihm geleistet wird und für ihn gilt. Letztere findet hauptsächlich im Opfer ihren Ansdruck, wo ein fremdes Leben dargebracht und von der Gottheit angenommen wird für den, der sein eigenes Leben verwirkt hat. Besonders charakteristisch ist die Sage von jenem König, der ein strenges Gesetz gegeben hat und dasselbe dnrch die Strafbestimmung schützte, daß dem Übertreter beide Augen ansgestochen werden sollen. Der erste, der das Gesetz übertrat, war des Königs eigener Sohn. Er wurde vor Gericht gebracht nnd zur Verbüßung der festgesetzten Strafe verurteilt. Als ihm das eine Auge ausgestochen war, trat der König vor den Scharfrichter und gebot diesem, das andere Auge ihm selbst auszustechen. Nach Vollzug wandte er sich an die Richter mit der Frage: Ist dem Gesetz und der Gerechtigkeit Genüge geschehen? Sie mußten die Frage bejahen, denn es waren zwei Augen ausgestochen. Der König hatte durch sein Opfer seinem Sohn das eine Auge gerettet.

Es dürfte psychologisch nachweisbar sein, daß einen Menschen, für den ein anderer eintritt, seine Schuld ganz oder teilweise abzubüßen, ein ähnliches Gefühl überkommt wie einen Geldschuldner, dem im kritischen Moment ein Freund seine Schulden bezahlt oder die Bürgschaft dafür übernimmt. Sollte da erst an Schillers „Bürgschaft“ oder ähnliches erinnert werden müssen? Umgekehrt ist es ein Zeichen niedriger, gemeiner Gesinnung, wenn einer, dessen Verbrechen nicht

zu entdecken ist, einen Unschuldigen an seiner Statt leiden läßt. Es ist das ein egoistischer Mißbrauch der stellvertretenden Sühne, der sich psychologisch nur erklärt, wenn es auch einen rechten Gebrauch derselben gibt. Beide, Gebrauch und Mißbrauch, haben Lehrer häufig Gelegenheit an Schülern in sehr lehrreicher Weise zu beobachten.

Findet sich ja doch das Opfer in den meisten Religionen, und drückt es doch in seinen meisten Gestalten den Gedanken der stellvertretenden Sühne aus, am klarsten da, wo es sich zum grausamen Menschenopfer steigert, wenn wir auch den geheimnisvollen „Ritualmord" ganz außer Betrachtung lassen. Wie will man das erklären, wenn es unmöglich sein soll, sich durch eine außerhalb des Subjekts geleistete Sühne von Schuld befreit zu fühlen?

Ich glaube weiteren Beweises nicht mehr zu bedürfen, um darzutun, daß der Satz, „auf historische Tatsachen kann sich keine religiöse Gewißheit gründen", ein sehr oberflächliches Gerede ist. Jede außerhalb des Subjekts vollzogene Sühne kann ja doch nur eine historische Tatsache sein.

Nun wäre also noch zu fragen, ob der im lutherischen Bekenntnis geschilderte Hergang der Rechtfertigung den psychologischen Gesetzen entspricht. Aus rein religiösem Interesse wurde der Moment der Rechtfertigung so scharf gesondert von dem, was ihm vorausgeht und was ihm nachfolgt. Man wollte die Heilsgewißheit nicht auf Menschenwerk, sondern auf Gottes Gnade gründen. Aber auch in psychologischer Hinsicht läßt sich diese scharfe Begriffsbestimmung rechtfertigen. Wer hätte noch nicht gesegnete Stunden erlebt, in denen es wie eine Neugeburt über ihn gekommen ist, neue Impulse, neue Kräfte, neue Erkenntnisse und Gedanken strömten nur so zu, während er wohl zu anderen Zeiten nur ein weniges davon erzwingen wollte, sich dabei aufrieb und nichts erzwingen konnte? Geschieht das auf dem Gebiet des natürlich-psychischen Lebens, warum sollte es auf dem höchsten Geistesgebiet, der Religion, unmöglich oder unpsychologisch sein?

Wir folgen der Lehre der F. C. von der Heilsverwirklichung weiter. Wie verhält sich der Gerechtfertigte zum Gesetz? Ein Antinomismus in feinerer Gestalt hat sich in der evangelischen Kirche geltend zu machen gesucht, welcher wohl zugestand, daß das Gesetz ein Sündenspiegel sei, daß es die wilden Fleischestriebe der Unbekehrten einigermaßen in Zucht zu halten vermöge, ja daß es auch den Bekehrten noch nötig sei, insofern sie noch die „Natur des alten Adams" an sich trügen. Aber um so bestimmter erhob man nun die Forderung, daß der „Gerechte" oder der „neue Mensch" als solcher dem

Gesetz nicht untergeben sei, sondern ein Herr des Gesetzes. Dieser Auffassung tritt die F. C. mit den Sätzen gegenüber: 1. Weil trotz Bekehrung und Wiedergeburt die Erneuerung in diesem Leben noch unvollkommen ist, ist das Gesetz nötig. Christus hat uns vom Fluch und Zwang, aber nicht vom Gehorsam des Gesetzes erlöst. 2. Nicht im Wesen des Gesetzes, sondern im Menschen liegt der Unterschied, ob sein Werk Gesetzeswerk oder Geisteswerk ist. Der Wiedergeborene hat das Gesetz nicht mehr außer sich, sondern in sich. Aber trotzdem ist das Gesetz Gottes geoffenbarter Wille, der den Willen des Wiedergeborenen in sichere Bahnen lenkt und vor Irrtum bewahrt. 3. Auch das Strafamt des Gesetzes führt der Geist bei den Wiedergeborenen, wozu jedoch der Wiedergeborene sein williges Ja sprechen muß. Dadurch lernt er die Unvollkommenheit seines Gehorsams einsehen und immer wieder unter die Gnadenflügel seines Heilandes sich bergen.

Es mag ein psychologisches Problem von besonderer Schwierigkeit sein, richtig zu verstehen, wie das Gesetz, das dem Sünder äußerlich fordernd und strafend gegenübersteht, dem er nur widerwillig standhält, bei der Bekehrung so in den Menschen eingeht, daß seine Forderung des Menschen eigener Wille wird, und dabei doch auch der Wiedergeborene im Gesetz noch seine Kontrolle und seine Korrektur hat, dem er sich weder entziehen kann noch will. Immerhin aber kann die dargelegte lutherische Kirchenlehre den Psychologen davon überzeugen, daß von Theologen psychische Vorgänge ziemlich genau beobachtet und gründlich erforscht worden sind, lange bevor es eine Psychologie gab.

Eng mit der Lehre vom Gesetz hängt die „von den guten Werken“ zusammen. Wer die Geschichte der evangelischen Lehrentwicklung einigermaßen kennt, der begreift, warum sowohl die Augsburgische Konfession, als deren Apologie, als die Schmalkaldischen Artikel, als die F. C. mit dieser Frage sich so eingehend beschäftigen mußten. Hier gab es die gröbsten und folgenschwersten Mißverständnisse. Die evangelische Anschauung ist vollkommen korrekt ausgesprochen in der Augsburger Konfession: „Fides illa (iustificans) debet bonos fructus parere et oportet bona opera mandata a Deo facere, non ut confidamus per ea opera iustificationem coram Deo mereri, quae fide apprehenditur.“ „Gute Werke müssen geschehen, aber nicht um die Seligkeit zu verdienen, sondern um Gottes willen und Gott zu Lob. Weil durch den Glauben der heilige Geist gegeben wird, so wird das Herz geschickt, gute Werke zu tun.“

Eine Vertiefung dieser Erkenntnis nach der psychologischen Seite

hin bringt die Apologie: „Ohne den hl. Geist können wir das Gesetz nicht halten. Wenn wir von guten Werken reden, begreifen wir beides, das gute Herz inwendig und die Werke auswendig. Es ist nämlich unmöglich, daß der rechte Glaube ohne Liebe Gottes sei. Deshalb kann der Glaube im Herzen nicht zugleich neben einer Todsünde sein. Durch den Glauben werden wir gerechtfertigt, nicht durch die Liebe. Aber die Liebe und Tugenden folgen, wo der Glaube ist. Unwiedergeborene können durch die Liebe, welche des Gesetzes Erfüllung ist, nicht gerechtfertigt werden, weil sie das Gesetz nicht halten können. Aber auch die Wiedergeborenen sind in der Liebe, der Erfüllung des Gesetzes, in diesem Leben noch nicht ganz rein. Obwohl sich bei ihnen gute Werke finden sollen, sind sie vor Gott doch nicht gerecht um dieser Werke willen, sondern um Christi willen durch den Glauben. Vor wie nach der Wiedergeburt bleibt Christus unser einziger Mittler. Darum ist die römische Lehre irrig, daß Christus uns nur die prima gratia verdiene. Gute Werke soll und muß man tun, denn Gott will sie haben, so sind es Früchte des Glaubens, wie Paulus Eph. 2, 10 sagt: Denn wir sind geschaffen in Christo zu guten Werken. Darum sollen gute Werke dem Glauben folgen als Danksagung gegen Gott, item, daß der Glaube dadurch geübt werde, wachse und zunehme, und daß durch unser Bekenntnis und guten Wandel auch andere erinnert werden. Erst wer durch den Glauben an Christum vor Gott gerechtfertigt ist, kann gute Werke tun."

Die „Schmalkaldischen Artikel" bringen kein wesentlich neues Moment, rekapitulieren aber das bisherige in Luthers markiger Sprache: „Und auf solchen Glauben, Verneuerung und Vergebung der Sünden folgen dann gute Werke. Und was an denselben noch sündlich oder Mangel ist, soll nicht für Sünde oder Mangel gerechnet werden, eben um desselben Christi willen, sondern der Mensch soll ganz, beide nach seiner Person und Werken gerecht und heilig heißen aus lauter Gnade und Barmherzigkeit, in Christo über uns ausgeschüttet und ausgebreitet Darum können wir nicht rühmen viel Verdienst und Werk, wo sie ohne Gnade und Barmherzigkeit angesehen werden, sondern wie geschrieben steht 1. Kor. 1: „Wer sich rühmen will, der rühme sich des Herrn", das ist, daß er einen gnädigen Gott hat. So ist alles gut. Sagen auch weiter, daß, wo gute Werke nicht folgen, da ist der Glaube falsch und nicht recht."

Daß diese Worte eines religiösen Genies auch vor den Psychologen bestehen können, werde ich wohl nicht zu beweisen nötig haben. Aber es kamen neue Mißverständnisse in dieser Frage innerhalb des evangelischen Lagers. Denen sollte die F. C. gegenübertreten. Fünf

Stücke kann sie als außerhalb des Streites gelegen bezeichnen: 1. Daß der Wandel der Gläubigen in guten Werken gottgeordnet sei; 2. daß darüber, was gute Werke seien, nicht Gutmeinen nnd Willkür, sondern Gottes Wort und Vorschrift entscheide; 3. daß jene Werke nur von denen geschehen, deren Person durch den Glauben mit Gott versöhnt und durch den heiligen Geist vernenert sei; 4. daß die Werke Gott gefallen, insofern nnd weil die Person ihm angenehm ist; 5. daß solcher Werke Mutter und Ursprung der Glaube sei. Daraus ergibt sich, daß die gnten Werke notwendig sind als Gottes Ordnung. Doch ists kein Zwang, sondern Gott will, daß sie willig geschehen. Aber dabei ist zu bedenken, daß dem Willen des neuen Menschen der des alten entgegensteht, daher sich auch oft der Gläubige Zwang antun muß und seinen Gehorsam unter den Willen des Gesetzes zwingen.

Wir stehen vor der psychologischen Frage, wie sich die innere persönliche Freiheit mit solchem Selbstzwang vertrage, wie sich überhaupt das Verhältnis des „alten und neuen Menschen“ in psychologischer Betrachtung ausnehme.

Daß ein besseres „Selbst“ im Menschen im Kampf liegt mit den „niederen Trieben“, die der Mensch beherrschen mnß, wird kein Psychologe leugnen wollen, ebensowenig, daß man einen Zwang gegen sich selbst anwenden muß, um seine bessere Einsicht durchzusetzen, und daß solcher Selbstzwang zur inneren Freiheit führt, da man die niederen Triebe einer festen Zucht nnterwirft, statt ihr Sklave zu sein. Ich sage wieder: Geschieht das schon auf dem niederen Gebiet einer vernünftigen Lebensregulierung, warum sollte es auf dem höchsten Gebiet nicht möglich und verständlich sein?

Gehen wir nun der lutherischen Lehre von den guten Werken noch etwas weiter nach, so werden wir wieder Gelegenheit haben zu der Beobachtung, daß jene alten Theologen gar keine schlechten Psychologen waren.

Bei der Frage, warum die guten Werke von nöten seien, muß man sich hüten, sie in den Artikel von der Rechtfertigung zu ziehen nnd einzumengen. Was die Behanptung betrifft, daß die guten Werke zur Erhaltung des Glaubens und der Seligkeit notwendig seien, so ist vor allem der Wahn zurückzuweisen, daß Glaube, Gerechtigkeit und Seligkeit nicht durch böse Werke nnd vorsätzliche Sünden können verloren werden. Aber weil es in alle Wege der Glanbe ist, der die Verheißung der Gerechtigkeit und Seligkeit ergreift und hält, so wird die Meinung verworfen, als sollten unsere guten Werke die Seligkeit erhalten oder als würde die empfangene Gerechtigkeit des Glaubens oder der Glaube selbst dnrch unsere guten Werke „entweder ganz

oder ja zum Teil erhalten und bewahrt." Paulus gibt Anfang, Mittel nnd Ende dem Glauben allein. Amsdorfs Proposition, die guten Werke seien znr Seligkeit schädlich, wird dahin modifiziert, daß dies der Fall sei, wenn man sie in den Artikel von der Rechtfertigung menge. Aber diese bloße Proposition führe zu einem sicheren „epikurischen" Leben nnd sei deshalb zn verwerfen.

Was den psychologischen Wert vorstehender Auseinandersetzung anlangt, so beschränke ich mich daranf, auf das Problem hinznweisen. das Frank mit der Formel zeichnet, daß die menschliche Persönlichkeit „Selbstsetzung auf Grund von Gesetztheit" (d. h. die relative Persönlichkeit im Unterschied von der absoluten) sei.

Das Bekenntnis hat durchweg eine religiöse Tendenz. Das religiöse Interesse vor Schädigungen, sei es dnrch gesetzlichen Eifer, sei es durch fleischliche Trägheit, zu bewahren, ist sein Zweck. Kommt es dabei mit den zn jener Zeit gangbaren wissenschaftlichen Begriffen in Konflikt, so läßt es die befriedigende Lösung dahingestellt, indem es lieber zwei anscheinend nicht vereinbare Behauptnngen zumal festhält, als etwas von dem religiösen Interesse preiszugeben. Dies gereicht ihm als Bekenntnis zur Ehre. Aber auch in der Methode trifft es damit mit den Grundsätzen der empirischen Wissenschaft in einer geradezu überraschenden Weise zusammen.

Wir wenden uns jetzt dem schwierigsten Problem der lutherischen Bekenntnistheologie zu, der Lehre von der Bewahrung der Heilsgewißheit allen Zweifeln und Anfechtungen, wie auch der eigenen Schwachheit und Sündhaftigkeit gegenüber. Dieses Problem wird in dem Artikel de aeterna praedestinatione et electione Dei „von der ewigen Wahl und Versehung (nicht Vorsehung!) Gottes" behandelt.

Dabei müssen wir historisch etwas weiter ausholen, damit sowohl der Hergang bei der Bekenntnisformulierung als auch das religiöse Interesse an der richtigen Lösung dieser schwierigen Frage psychologisch verständlich werde.

Luther war von dem Dogma der unbedingten Prädestination ausgegangen. Aber er sah sich durch die Macht der evangelischen Wahrheit, der er sich rückhaltslos hingab, genötigt, diese Lehre allmählich zurücktreten zu lassen und zu der Annahme der Universalität des Heils und der Selbstentscheidung des Subjekts hinzulenken. Dieser Prozeß war aber vielmehr ein solcher des Lebens als der theologisch vermittelnden Erkenntnis, und so blieb für Luther die wissenschaftliche Verhältnisstellung der für die Erkenntnis schwer zu einigenden Wahrheitselemente nnvollzogen.

Melanchthon, ebenso wie Luther beginnend mit der absoluten Prädestination, und in ähnlicher Weise wie dieser zur Annahme der schriftmäßigen Universalität der Gnade und der erfahrungsmäßigen Selbstentscheidung des Subjekts hinübergedrängt, löste zwar vermöge seiner verstandesmäßig reflektierenden Natur das theologische Problem durch Herbeiziehung des Synergismus für den Verstand befriedigend, wurde aber eben durch diese Lösung dem Lebensbestande des evangelischen Glaubens nicht gerecht, sondern verletzte das evangelische Interesse an seiner empfindlichsten Stelle.

Die Theologie des 16. Jahrhunderts bewegte sich gerade deshalb in mannigfaltigen Schwankungen und Unklarheiten, weil die irrige Entwicklung der Lehre durch Melanchthon und seine Schule sie abhielt, auf dem Wege Luthers vorwärts zu gehen, sie vielmehr nicht selten auf den Anfang zurückwarf. Und doch zeigt die Gestaltung des Dogmas von der Prädestination in der reformierten Kirche die Unmöglichkeit, es bei jenem Anfang bewenden zu lassen.

Es war im Grunde genommen nur die andere Seite des Artikels vom freien Willen, welche die F. C. hier zu erörtern hatte. Die Glaubenstatsachen: einerseits der alleinigen Gnade gegenüber dem menschlichen Verdienst (gegen den Synergismus), und andrerseits der allgemeinen Gnade gegenüber dem schriftwidrigen Partikularismus (gegen die Reformierten) standen der Konfession fest.

Man unterschied zwischen praedestinatio und praescientia und erklärte es für unmöglich, daß die Aktivität Gottes die widergöttliche Gesinnung der Menschen ebenso bedinge und kausiere wie die fürgöttliche. Auf beide bezieht sich die Präszienz, auf letztere allein die Prädestination. Es wird dabei gar nicht darauf reflektiert, ob solche Zurückhaltung der göttlichen Kausalität sich vertrage mit dem Begriff Gottes als des Absoluten und Unbeschränkten, ob daraus für die theologische Erkenntnis Schwierigkeiten entstehen oder nicht, auch nicht darauf, ob sich Schriftaussagen finden, die eine Vorherbestimmung auch des Bösen lehren oder zu lehren scheinen. Das Bewußtsein von Sünde und Buße, wie die Kirche es besitzt, schließt aus, daß Gott die Sünde wolle und wirke, wenn er sie auch weiß; und das Bewußtsein um die Bekehrung und Gotteskindschaft schließt ein, daß Gott sie auch wolle und wirke, indem er sie weiß.

Die zu beantwortende Frage betraf nicht die Ursächlichkeit Gottes in seinem Verhalten zur Kreatur überhaupt, sondern in ihrer Beziehung auf die Aneignung des von ihm in Ewigkeit gewollten und in Christus beschafften Heils gegenüber der Sünde des Unglaubens. Je schärfer und ausschließender dabei die Frage auf die Kausalität Gottes gestellt

ward, um so mehr mußte die Antwort dahin lauten, daß auf der einen Seite Gotte zugleich mit der Präszienz auch die Prädestination eigne, auf der anderen Seite lediglich die Präszienz.

Gottes Verhältnis zum Bösen wird so bezeichnet: 1. Das Böse ist nicht von Gott. 2. Aber doch will Gott in den bösen Händeln und Werken, die er nicht will, Ordnung halten, denselben ihr Ziel und Maß setzen, wiefern sie gehen und wie lang sie währen, wann und wie er sie hindern und strafen will. Die Aussage, daß die electio und praedestinatio nur auf die Kinder Gottes geht, ergibt sich zunächst und unmittelbar aus der evangelischen Glaubensgewißheit. Das Bekenntnis geht nicht von dem Interesse der schlechthinigen Absolutheit Gottes aus, wie die konsequenten Reformierten, sondern von dem Interesse des einfältigsten evangelischen Glaubens, der seine Seligkeit lediglich einem gnädigen Tun Gottes verdankt, beschlossen und begründet in dem ewigen Ratschlusse des Heils in Christo, und nun in dieser einzelnen Person des Gläubigen verwirklicht.

Aber innerhalb der Frage nach der alleinigen Wahl und Prädestination Gottes zur Seligkeit begegnen uns nun die Schwierigkeiten, welche die F. C. zu überwinden hatte. Die in Martin Chemnitz' Enchiridion sich findenden Sätze von der notwendigen, auf die Unabänderlichkeit des Willens Gottes begründeten Perseveranz der Auserwählten wurden in der F. C. beseitigt. Dasselbe Heilsbewußtsein, welches weiß, daß der in uns ist, größer ist, als der in der Welt ist, größer als unser Herz und von unwandelbarer Treue (partikulare Gnadenwahl), ist sich dessen gar nicht bewußt, daß es in diesem Heilsbesitz bleiben müsse, daß es die starke und treue Hand Gottes, welche es auch vor der eigenen Schwachheit beschützen will, nicht auch von sich stoßen könne.

Das Glaubensbewußtsein kommt von der Gegenwart des Heilsbesitzes aus zur Aussage der ewigen Erwählung. So muß auch für die Umgrenzung des Kreises, dem die Erwählung gilt, diese Gegenwart maßgebend sein, und erst hierauf wird sich als Zweites eine Aussage von der Erwählung stützen können, welche ihren Ausgangspunkt nicht von der Gegenwart, sondern von der Zukunft her nimmt, d. h. welche nicht von dem rechtfertigenden Glauben der vorhandenen Gotteskindschaft, sondern von dem finalen Glauben ausgeht.

Das Bekenntnis geht zunächst vom ersteren aus. In der Schrift erscheint der Kreis, dem die Auserwählten gegenübergestellt werden, ein zwiefacher: einmal die Welt schlechthin, welcher die Christen kraft der wirksamen Berufung entnommen sind, das anderemal ist es die Gesamtheit der Berufenen, von denen sich, die mehr sind

als bloß dieses, als Erwählte unterscheiden. Dem einen gilt die Aufforderung, Beruf nnd Erwählnng festzumachen, welche die Möglichkeit des Abfalles voranssetzt, den anderen eignet der Charakter der Perseveranz. Von Gott als unabänderlich gesetzt ist sie in keinem Fall, denn auch der zweiten Gattnng von Erwählten eignet die Perseveranz nicht auf Grund besonderer göttlicher Gnade, die Gott diesen gewähren, den übrigen nicht gewähren wollte. Die Erstrecknng des allgemeinen Gnadenwillens anf die einzelnen, in seiner Realisation gedacht, ist die partikulare Gnadenwahl.

Das Bekenntnis erkennt die Tatsache eines geheimen Willens Gottes an. Die Wirklichkeit desselben resultiert nach dem Bekenntnis aus der Universalpräszienz und der Partikular-Elektion. Aus ersterer ergibt sich, daß, wenn die Gesamtheit alles jemals Weltwirklichen bis zum Abschluß der diesseitigen Weltgeschichte der Präszienz Gottes gegenwärtig ist, dieses jetzt nach menschlich-zeitlicher Anschauung nur Mögliche, nur so und nicht anders wirklich werden wird, wie es als solches von Ewigkeit her dem Auge Gottes vorliegt. Aus letzterer folgt, daß, wenn die Ursächlichkeit Gottes als ausschließlicher Faktor des Standes der znr Seligkeit gelangten Auserwählten gedacht werden muß, hiermit eine Wirksamkeit Gottes gesetzt ist, welche als die Erwählung und Beseligung bedingende, auf diejenigen sich nicht oder nicht so erstreckt, welche nicht erwählt sind. Daraus ergibt sich der Schluß, daß einmal die Auserwählten und die Nichterwählten Gott von Ewigkeit her bekannt und gewiß sind, und daß ferner die Tätigkeit Gottes, vermöge deren beide werden, was sie am Ende sind, eine unabänderliche ist.

Jedoch gesteht das Bekenntnis zu, daß dieser geheime Wille Gottes unergründlich sei. Sich das zusammenzureimen sei dem Christen gar nicht befohlen, wohl aber sei ihm befohlen, sich an das geoffenbarte Wort Gottes zu halten. Dies aber lehrt uns einen Gnadenwillen Gottes, welcher in seinem Vorsatz wie in seiner Ausführung durch Christi Erlösungswerk und des hl. Geistes Berufung dem Menschen schlechthin gilt. Scheint also ein Widerspruch vorzuliegen, so kann dies nur eine Schwierigkeit in der menschlichen Erkenntnis, nicht in Gott selbst sein. Die widerspruchslose Wahrheit Gottes in sich selbst, in seinem Wesen und Willen ist ein unbedingtes Postulat des Glaubens, von dem er nicht lassen kann.

Die Frage, von der aus alle auf den offenbaren Willen Gottes bezüglichen Aussagen des Bekenntnisses Richtung und Bedeutung gewinnen, ist diese, wie ein evangelischer Christ dazu komme,

seiner Gnadenwahl gewiß zu werden und statt vor der Prädestination zu erschrecken, sich ihrer zu trösten.

Dem „natürlichen Menschen“ geht die Kraft ab, das Wort Gottes wirksam zu hören. Das „Ziehen des Vaters“ aber, an welchem nicht gezweifelt werden soll, gibt dem Menschen die Möglichkeit, zu Christus zu kommen. Daneben aber besteht für ihn auch die Möglichkeit einer Abweisung oder des Abfalls. Nicht das Nein, womit der natürliche Mensch von sich aus allem, was geistlich ist, widerstrebt, sondern das Nein, welches er der göttlichen Berufung entgegensetzt, während er doch kraft derselben Ja sagen könnte, konstituiert jene Schuld, vermöge deren der Mensch das, was Gott an ihm wirken wollte, vereitelt.

Dieselbe Objektivität ist auch der bei der Taufe verliehenen Gnade zuzuschreiben, welche dem Kinde zuteil wird, das sie allerdings aus eigener Schuld durch den Unglauben wieder verlieren kann. Etwas anders als mit Wort und Taufe steht es mit der Privat-Absolution, welche einen wenn auch noch so schwachen Glauben voraussetzt. Der Absolution wird keineswegs sakramentale Bedeutung zugemessen. Für das evangelische Gewissen ist die Privat-Absolution, welcher wir „so gewiß glauben sollen, als hätten wir eine Stimme vom Himmel gehört“, von höchster Bedeutung. Auch diese wurde durch die reformierte Prädestinationslehre illusorisch.

Dagegen hat es den Anschein, als wenn bei Angabe der Merkmale, an denen man die Auserwählten und sich selbst als solchen zu erkennen vermöge, beide Lehrweisen im wesentlichen übereinstimmten. Das Bekenntnis lehrt die als Erwählte erkennen, welche, wenn sie die Stimme des Herrn, das Evangelium, hören, an Christus glauben, in der Heiligung stehen, das Zeugnis des Geistes haben, und kraft der Treue des Gottes, der sie berufen, das angefangene Wesen bis ans Ende festhalten, so daß sie Fleiß tuend, ihren Beruf und Erwählung festzumachen, um so weniger daran zweifeln, je mehr sie in des Geistes Kraft und Stärke sich befinden.

Nach lutherischer Anschauung wollen diese subjektiven Kennzeichen der Erwählung gewürdigt sein in ihrer Verbindung mit den objektiven Vergewisserungsgründen. Denn jene persönlichen Kennzeichen sind nicht nur faktisch die Verwirklichung dieser Gnade, sondern sie spiegeln sich auch im evangelischen Bewußtsein als deren stetiges Ergebnis wieder.

Woher das evangelische Gewissen die Zuversicht nehme, daß es erwählt sei, das ist die Grundfrage, auf deren Beantwortung es dem Bekenntnis ankommt. Aber da nun der gött-

liche Heilswille, so ernstlich und real wirksam er anch gedacht werde, doch nicht bei allen zum gewollten Ziel kommt; da alles an dem göttlichen Gnadenwillen gelegen und keine Ursache der Erwählung in uns ist; da selbst die gläubigen und wirklich bekehrten Kinder Gottes nicht in jedem Fall gewiß sein dürfen, daß sie nicht aus der Gnade fallen und verloren gehen können: — wie ists möglich, ans jenen allgemeinen Verheißungen Gottes wirklich den Trost zu schöpfen, dessen wir in der Anfechtung bedürfen?

Dieser Schwierigkeit gegenüber haben wir den Weg der abstrakten Reflexion zu verlassen und Ernst zu machen mit der Weisnng des Bekenntnisses, die Gedanken abznziehen von dem verborgenen Willen Gottes, und nm so mehr den geoffenbarten Willen Gottes vorerst allein in Betracht zn ziehen, je gewisser der Satz ist, daß, wie immer der geheime Wille Gottes beschaffen sei, er doch in keinem Fall der Wahrheit des offenbaren etwas abbrechen könne. Also wie komme ich dazn, meiner Erwählung mit voller Gewißheit und ohne Selbstbetrug mich zu getrösten? d. h. wie werde ich meines Heils in Christus dauernd gewiß?

Da werde ich zunächst verwiesen auf den unzweifelhaft offenbaren Heilswillen Gottes, wonach er den Tod des Sünders nicht will und in dem Erlösnngswerke Christi seine Liebe allen denen zuwendet, deren Schuld Christus mit seinem Blut getilgt hat. Gott aber hat die Welt geliebt und ibr seinen Sohn gegeben. Christus hat der Welt Sünden getragen. Sein Blut ist die Versöhnung für der ganzen Welt Sünde. So gewiß ich demnach ein Sünder bin, und so wahr ich zur Welt gehöre, so sicher habe ich das Recht, dessen gewiß zu sein, daß Christus auch meine Sünden am Stamme des Kreuzes gebüßt, und kraft dessen auch mir der Vater seine Liebe zugewendet hat. Allerdings gilt diese Tatsache nur denjenigen Berufenen, welche die Berufung im Glauben ergriffen haben. Bin ich berufen? Gewiß! Gott muß mich berufen, weil er mich liebt. Gott hat mich berufen, denn ich bin getauft: in der Taufe bin ich wiedergeboren, erneuert und an Kindes Statt angenommen worden, so daß ich an der Gnade keineswegs zweifeln darf. Dies vergewissert mich meiner Erwählung.

Nun kommt die Schwierigkeit, wie sich eine solche Erwählungsgewißheit mit der Möglichkeit des Falles vertrage. Es ist von der Tatsache anszugehen, daß jemand sich als ein Kind Gottes, mithin als Erwählter wissen könne, ohne damit die schlechthinige Gewißheit zu besitzen, daß er unter allen Umständen auch in Zukunft und bis an sein Ende das bleiben werde, was er in der Gegenwart ist. Muß nun das dem Christen die Freudigkeit und Heilszuversicht nehmen? Keines-

wegs! Nicht die Gewißheit des Heils wie für die Gegenwart, so für die Zukunft, sondern die falsche Sicherheit ist ausgeschlossen. Die Allgemeinheit der Gnade gegenüber dem Partikularismus und die Ausschließlichkeit der Gnade gegenüber dem Synergismus sind die beiden Säulen, auf welche sich die Heilsgewißheit wie für die Gegenwart so für die Zukunft gründet. Was dir die Freudigkeit jetzt gibt, ist weder deine Wachsamkeit noch deine Treue, sondern Gottes Treue, deren du gewiß sein darfst zur Aufrechterhaltung deiner Treue und zur Ersetzung ihres Mangels. Die Gnade setzt keinen Grund der Erwählung in dir voraus; darin beruht beides, die Freudigkeit der Selbsthingabe und die Kraft deiner Selbstwirksamkeit.

Gleichwie die allgemeine Gnade nur insofern die Basis für die Erwählung und das Erwählungsbewußtsein des einzelnen bildet, als sie dem einzelnen persönlich nahetritt und ihn zu dem macht, was er durch sie wird, so erscheint sie nicht bloß im Bewußtsein des Erwählten, sondern ist wirklich als eine solche gemeint, welche unbeschadet ihrer Universalität als sonderliche diesem einzelnen gilt. Die sonderliche Gnade führt zu dem geheimen Willen Gottes zurück. Aber nun wird erkannt, daß die Setzung des geheimen Willens an keinem Punkte die Zuversicht verkümmert, deren der evangelische Christ rücksichtlich seines Heils bedarf.

Dem der Psychologie Kundigen wird nicht im einzelnen nachgewiesen werden müssen, wie die hier dargestellte bekenntnismäßige Erledigung überaus schwieriger Probleme ebenso wie dem religiösen Bedürfnis auch den psychologischen Gesetzen gerecht wird. Wer dieses Gebiet der theologischen Wissenschaft, wie es mit reichem historischen Material durch Franks „Theologie der Konkordienformel" zugänglich ist, durchzuarbeiten sich die Mühe nicht verdrießen läßt, der wird sich gewiß überzeugen, daß gründliche psychologische Arbeit in der Theologie schon lange getan wurde, ehe die Psychologie eine selbständige Wissenschaft wurde.

Wir sind ja sehr dankbar für jeden Lichtstrahl, den die Psychologie auf dunkle Gebiete theologischer Probleme wirft, und auch für die Revision, die sie mit unserem praktischen Betrieb der Religion anstellt. Was wirkliche Religion ist, muß das aushalten können. Andrerseits aber sind wir der bescheidenen Meinung, daß auch die Psychologen bei den Theologen noch einiges lernen können.

Doch wir müssen nun, nachdem wir die Lehre von der Heilsaneignung und Heilsbewahrung von den ersten Regungen des geistlichen Lebens aus dem geistlichen Tod heraus durch Bekehrung, Rechtfertigung und Heiligung hindurch bis zum Beharren in der

Heilszuversicht bis ans Ende psychologisch gewürdigt haben, zu der eingangs angeführten Behauptung zurückkehren, daß es dem modernen Menschen eine psychologische Unmöglichkeit sei, seine Heilsgewißheit auf historische Tatsachen zu gründen.

Wir haben ans diesem Satze lediglich noch das Wort „historische Tatsachen“ in Betracht zn ziehen, alles übrige haben wir bereits abgetan.

Die historische Tatsache, auf welche das Bekenntnis Rechtfertignng und Heiligung und Beharrung gründet, ist die obedientia Christi. Es unterscheidet aber eine obedientia activa und passiva. Erstere erstreckt sich über Jesu Christi ganzes Erdenleben, letztere vollzieht sich besonders in seinem Leiden und Sterben. Aber auch das Leiden ist von der obedientia activa durchzogen nnd erhält erst von ihr aus seinen vollen sittlichen- und satisfaktorischen Wert, während die ganze aktive Betätigung Jesu in seinem Wirken von einer fortwährenden passio begleitet ist. Dies ist leicht aus den Evangelien nachzuweisen, wozu hier aber nicht der Ort ist. Die Theologie des 17. Jahrhunderts hat nun aber den Gesichtspunkt einseitig verschoben, indem sie das Hauptgewicht auf die obedientia passiva legte und den von Anselm v. Canterbury stammenden forensischen Begriff in die Rechtfertigungslehre mengte, was man nur als einen Rückfall in die Scholastik bezeichnen kann.

Erst der modernen Theologie war die Anfgabe vorbehalten, durch starke Betonung der menschlichen Seite in der Person Jesu das Gleichgewicht wieder anzubahnen.

Je intensiver ich mir den Menschen Jesus in allen seinen einzelnen Zügen betrachte und mich in ihn versenke, um so lebendiger und unerschütterlicher wird in mir die Überzeugung: Ein solcher Mensch lebte nur einmal auf Erden. Er steht so hoch über allem, was sonst Mensch heißt, daß ich für ihn nur das Prädikat „Gott“ habe und mich immer williger dem Worte Pascals anschließe: „Faire les petites choses comme grandes, à cause de la majesté de Jésus Christ, qui les fait en nous et qui vit notre vie; les grandes comme petites et aisées à cause de sa toute-puissance.“ In diesem Worte finde ich kurz den Kern dessen ausgesprochen, was das Bekenntnis von dem Leben ans der Rechtfertigung durch Christus lehrt.

Daß das Leben und Sterben Jesu diejenigen historischen Tatsachen enthält, ohne welche es eine christliche Heilsgewißheit nicht gibt und nicht geben kann, brauche ich kaum nochmals zu betonen. Nur weil man in der Neuzeit soviel vom „religiösen Erlebnis“ hört, sei bemerkt, daß ein religiöses Erlebnis, das den Anspruch macht,

ein „christliches" zu sein, ohne die erwähnten Tatsachen nicht existieren kann.

Im Vorstehenden wurde versucht, diejenigen Partien der lutherischen Bekenntnistheologie herauszustellen, an denen es sich zeigen muß, ob und wiefern Einwände vom Standpunkt der Psychologie gegen dieselben zu erheben sind. Solche geltend zu machen sei nun anderen überlassen.

Das Transzendenzproblem in der Religion.

Von Dr. Karl Weidel.

Wir leben seit den Tagen der Aufklärung etwa, deren Wurzeln freilich bis in die Zeit der Renaissance zurückreichen, in einer permanenten religiösen Krisis. Das religiöse Problem will nicht zur Ruhe kommen. So oft die Religion auch schon von seiten eines positivistischen Kulturismus totgesagt wurde, sie lebt weiter, ja gewinnt neuerdings, seitdem der platte Materialismus wieder einmal gründlich abgewirtschaftet hat, unzweifelhaft wieder an Boden. Ein unverkennbarer Zug religiöser Sehnsucht geht, wenn auch vorerst noch gestaltlos und halb unbewußt, durch die Zeit, ein tiefes Gefühl des Unbefriedigtseins mit all den Scheingütern des bloßen Kulturismus hat sich aller tiefer gerichteten Geister bemächtigt.

Aber freilich: so recht froh vermag man der veränderten oder sich ändernden Grundrichtung unseres geistigen Lebens nicht zu werden. Man weiß zu viel, um so ohne weiteres wieder zum naiven Kinderglauben zurückkehren zu können. Ja, all die Summe neuer wissenschaftlicher, historischer und erkenntnistheoretischer Erkenntnisse, die die unverrückbaren, weil tausendfach bestätigten Grundlinien unserer modernen Weltanschauung bilden, scheinen, so bedrückend das für viele auch sein mag, um der inneren Wahrhaftigkeit willen, doch unausweislich die Preisgabe der Religion als des Glaubens an ein transzendentes Leben irgendwelcher Art von uns zu fordern.

Das Wort Fausts: „Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt", bildet die treffendste Kennzeichnung des Kernpunktes der religiösen Krisis, die uns nicht zur Ruhe kommen läßt. Die Religion hat heute um ihr Existenzrecht zu kämpfen. Nicht irgendwelche einzelnen Lehren oder Glaubenssätze der positiven Religionen und ihrer historisch ge-

wordenen Konfessionen stehen heute in Frage. Angriff wie Verteidigung spitzen sich vielmehr immer energischer zu auf das Herz alles religiösen Glaubens: die Annahme einer transzendenten, d. h. überempirischen, übersinnlichen wie übergeschichtlichen Welt. Mit der Annahme einer solchen höheren Welt, die über unserer sinnlich sichtbaren steht, in ihr sich auswirkt und zur Erscheinung kommt, ohne in ihr aufzugehen, steht und fällt die Religion. So handelt es sich bei dem Transzendenzproblem um Sein oder Nichtsein der Religion.

Und die Auspizien scheinen für die Religion nicht gerade günstig, wenn man sich all die Schwierigkeiten vergegenwärtigt, die jene Grundvoraussetzung religiösen Lebens unserem Denken bereitet. Verschleierung des Tatbestandes hilft hier am allerwenigsten, weil es sich bei alledem nicht um persönliche Velleitäten dieses oder jenes Eigenbrödlers handelt, sondern um fast allgemein anerkannte Grundlinien modernen Denkens, und weil innerlich triebkräftiges religiöses Leben auf die Dauer gar nicht bestehen könnte bei völliger Diskrepanz mit allgemein herrschenden Denkrichtungen und Überzeugungen. Nur ernsthafteste Auseinandersetzung mit den wirklich vorhandenen, nicht nur künstlich gemachten Schwierigkeiten kann der Religion die Bahn ihres Wirkens dauernd frei machen.

Und solcher Schwierigkeiten sind nicht wenige. Einen schweren Stoß erlitt der Transzendenzglaube schon durch den Sieg des kopernikanischen Weltsystems. Solange die Erde die Welt repräsentierte, schien über dem Himmelsgewölbe das Reich des Transzendenten ja greifbar nahe. Mit der Zertrümmerung der geozentrischen Weltanschauung aber ward die Erde zum weltverlorenen Stäubchen, und die sinnlich sichtbare Welt erweiterte sich ins Ufer- und Grenzenlose hinein. Da gabs kein „Oben" und „Unten" mehr, und die bequeme und einleuchtende Lokalisierung von Erde und Himmel, also die deutliche Scheidung und Fixierung der sinnlichen und übersinnlichen Welt, war unwiderruflich dahin.

Eine andere noch tiefer greifende Erschütterung hatte das Christentum selber dem Transzendenzglauben gebracht. Der antike Mensch fühlte sich von übersinnlichen Mächten auf Schritt und Tritt umgeben. In allem Naturgeschehen trat ihm das Walten niederer oder höherer Gottheiten entgegen. Er lebte und atmete in einer religiös geschwängerten Atmosphäre. Seine Naturbetrachtung behielt darum stets eine gewisse religiöse Färbung. Das wurde mit dem Christentum prinzipiell anders. Je mehr sein konsequenter und rein geistig gefaßter Monotheismus sich durchsetzte, um so mehr mußte zunächst für das Denken

Gott und Welt auseinanderfallen, um so entschiedener mußte die Natur entgöttert werden.

Wie groß der Verlnst für Gemüt und Phantasie hier anznschlagen ist, dafür bietet Schillers elegische Klage in den „Göttern Griechenlands“ ein beredtes Zeugnis. Und es ist keine Frage: die durch das Christentum inangurierte moderne Naturanffassung hat für den ersten Anblick etwas nnsäglich Nüchternes und alles Gefühl Lähmendes und Ertötendes. An Stelle des Wirkungsreiches übermenschlich zwar, aber immerhin doch menschenähnlich gedachter Wesen ist ein starrer, seelenloser Naturmechanismus getreten, dem sich der empfindende Mensch weniger eingeordnet als preisgegeben fühlt. „Denn unfühlend ist die Natur“, nnd: „Nach ewigen, ehernen, großen Gesetzen müssen wir alle unseres Daseins Kreise vollenden.“ Nirgends ist hier mehr Raum für das Eingreifen übersinnlicher Mächte. Der Wunderglaube mit all seiner tröstenden Kraft ist unwiederbringlich dahin. Er ist an der ehernen Logik der Tatsachen nnd dem unbeugsam harten Begriff des Naturgesetzes zerschellt. Das Kansalitätsprinzip mußte, sowie es erst einmal dem Denken, dessen Funktionsäußerung es ja nur ist, zum Bewnßtsein gekommen war, mit innerer, unabweisbarer Konsequenz anf absoluter Geltung bestehen. Es konnte genau so wenig ein Prinzip der Willkür neben sich vertragen, als einst Jahwe andere Götter hatte neben sich dulden können.

Aber freilich: die unverrückbare formale Ordnung und logische Vernunft, die dadurch zur prinzipiellen Anerkennung inmitten des bis dahin scheinbar chaotischen und unentwirrbaren Natnrgeschehens gekommen ist, ist teuer erkauft. Denn es ist eben doch nur die Ordnung eines zwar erstaunlich komplizierten, innerlich aber seelenlosen, rein mechanischen Getriebes.

Die Natur ist zwar die Quelle unerschöpflicher Schaffensfreude, aber auch unendlicher Zerstörungslust. So steht sie uns, nm mit Goethes „Werther“ zu reden, als „ein ewig wiederkäuendes Ungeheuer“ gegenüber. Wir vermissen das bewußt Zweckvolle in ihr. In absoluter Gleichgültigkeit gebiert sie aus ihrem Schoße Schönes und Häßliches, Gesundes und Krankes, Gutes und Böses, Zweckvolles und Zweckwidriges, Nützliches nnd Schädliches, Erhabenes und Gemeines. Die Begriffe von Zweck und Wert spielen in ihrem Reiche im Sinne herrschender Prinzipien offenbar keine Rolle.

Damit aber erscheint ihr nnaufhörliches Schaffen als sinnlos, weil ohne Zweck und Ziel. Nur die eherne Notwendigkeit herrscht hier, die alles ohne Ausnahme werden läßt, was nach den einmal vorhandenen Bedingungen werden muß, ohne nach dem Wert des Ge-

wordenen für das Ganze zu fragen. Kein Wunder, daß diese Natur mit derselben stumpfen und gefühllosen Gleichgültigkeit das Wertvollste wie das Wertloseste wieder vernichtet, wenn es dem zermalmenden Getriebe in den Weg gerät. Hier gibt es keine Unterschiede, keine Differenzierung: alles Einzelne ist dem großen Ganzen gegenüber gleich wertlos und nichtig.

Und dieser geist- und seelenlose Mechanismus erstreckt seine Herrschaft bis in das innerste geistige Leben des Menschen. Als psycho-physische Einheit ist der Mensch ihm wie jedes andere Naturprodukt unterworfen, und jeder Tag läßt uns deutlicher die enge Abhängigkeit der seelischen von körperlichen Erscheinungen erkennen. Das gilt vom normalen wie vom krankhaften Seelenleben, bis schließlich der Tod mit dem Erlöschen der leiblichen auch das der geistigen Funktionen herbeiführt. Und selbst unsere Handlungen erscheinen als die notwendigen Ergebnisse bestimmter, wenn auch komplizierterer Bedingungen; auch sie sind nicht sowohl Taten als Geschehnisse.

Wie demgemäß das Einzelleben des Menschen sich nicht über ein bloßes Naturgeschehen hinaushebt, so auch sein Gesamtleben in der Geschichte nicht. Auch die Geschichte ist nur die oberste Stufe des Naturgeschehens. Sie bietet das gleiche, nur unendlich viel reichere Schauspiel eines ewigen Spieles von Vernunft und Unvernunft, von zweckvollem Sinn und sinnloser Zweckwidrigkeit wie die übrige Natur. Auch hier geschieht, was nach den gerade wirkenden Bedingungen geschehen muß, mit unentrinnbarer Notwendigkeit. Es ist darum von vornherein töricht — man denke etwa an Schopenhauers Ausführungen hierüber —, in der Geschichte nach Sinn und Zweck, nach Plan und Ziel zu suchen. Natur und Geschichte sind nun einmal, wie sie sind. Mit der Feststellung des tatsächlich Gegebenen erschöpft sich die Stellungnahme zu ihnen. Wir machen sie nicht anders als sie sind. Und jede Frage nach dem Warum und Wozu verbietet sich hier von selbst.

Eine andere Welt aber als diese uns umgebende gibt es nicht. So weit wir auch von unserem Standpunkt aus nach oben und unten, außen und innen vordringen: überall dasselbe Bild eherner, unentrinnbarer Naturgesetzmäßigkeit und rastlosen, ewig aufbauenden und ewig wieder zerstörenden Naturgeschehens. Nirgends ein „ruhender Pol in der Erscheinungen Flucht“. Nirgends etwas Festes, Bleibendes, Ewiges. Im unaufhörlichen Werden nirgends ein ruhiges Sein. Nirgends ein Weg, ein Ziel, die uns über diesen uferlosen Ozean führten. Unendlich viel Wissen und Erkenntnisse, aber keine letzte, unverrückbare

Wahrheit. Selbst wenn es sie gäbe, dem Menschen als Naturwesen wäre sie unerreichbar hoch: seine Erkenntniskraft reicht nicht hinaus über diese Welt der Relativität und Bedingtheit. Die Welt des Absoluten könnte ihm, wäre sie selbst vorhanden, auch keine Offenbarung enthüllen, denn um sich ihm bemerklich zu machen, müßte sie zur Welt der Erscheinung, d. h. endlich, bedingt werden, mithin auf ihr eigentliches Wesen verzichten. Fürwahr, Faust hat doch wohl recht: „Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt." Wir wissen von keinem „drüben" etwas und können nichts wissen. Es ist die höchste Zeit, daß ein neuer Kopernikus die anthropozentrische — wie der alte die geozentrische — Weltanschauung zertrümmert. Es ist die höchste Zeit, daß der Mensch restlos sich einordnet in die Natur, sich nichts Besonderes mehr zu sein dünkt als „Alle die andern Armen Geschlechter der kinderreichen lebendigen Erde". Es ist die höchste Zeit, daß er endlich alle törichten und unfruchtbaren Illusionen, die ihm von der Kinderstube der Menschheit her noch anhängen, aufgibt und sich einrichtet, so gut ers vermag, auf dieser Erde.

Daß in einer Weltanschauung mit diesen Grundzügen die Religion keine Stelle mehr hat, scheint von vornherein klar. Gerade das, was bis dahin als ihr Kern galt, der Glaube an eine transzendente Welt, muß vom Boden dieser naturalistischen und kulturistischen Weltanschauung aus als völlig trügerische Illusion beurteilt werden. Damit aber hat, so scheint es, die Religion auch ihr Existenzrecht verloren, da die Grundlinien dieser Weltanschauung unverrückbar fest zu sein scheinen. Die einen, die energischen Verfechter jenes Kulturismus, werden das mit Freuden begrüßen, da mit dem Aufhören der religiösen Illusion die ganze ungeheure in ihren Dienst gestellte Kraft des Gefühls, des Denkens und des sittlichen Handelns nunmehr für die unendlichen Aufgaben und Interessen einer allgemein menschlichen Kultur fruchtbar gemacht werden kann. Die anderen, „Rückständigen", werden es in tiefster Seele beklagen, weil sie es wissen und an sich selbst erfahren haben, eine wie unendlich beseligende und aufrüttelnde, und damit trotz aller Jenseitigkeit und oft gezeigten Kulturfeindlichkeit doch wieder im tiefsten kulturfördernde Kraft jenem Glauben zukam. Das Leben wird ihnen schal und nichtig, das Dasein nicht mehr lebenswert erscheinen ohne jene „Illusion". Sie werden die Wahrheit des Schillerschen Kassandrawortes tief empfinden: „Nur der Irrtum ist das Leben Und das Wissen ist der Tod." Aber auch sie werden dem Wissen, wenn anders es Wahrheit bietet, nicht widerstehen können. Denn eine Illusion vermag — sobald es sich nicht um die rein ästhetische Illusion handelt, die anderen Gesetzen unter-

liegt — nur so lange Lebenskraft zu entfalten, als sie geglaubt, d. h. eben nicht als Illusion, sondern als Wirklichkeit empfunden wird.

Wie aber, wenn der Transzendenzglaube gar nicht der Kern der Religion wäre, sondern nur eine besondere, geschichtlich bedingte Form, die ihr anders zu bestimmender Inhalt angenommen hätte? Dann ließe sich dies ihr Gewand durch ein anderes ersetzen, dann könnte ihr wertvoller Gehalt uns doch vielleicht erhalten bleiben, ohne daß wir der inneren Wahrhaftigkeit unseres Denkens etwas zu vergeben brauchten. Der bekannte Sozialpädagoge P. Natorp hat in seiner in diesem Jahre in 2. Auflage erschienenen Schrift „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität“ auf diesen Weg gewiesen, die religiöse Krisis unter voller Wahrung des Rechtes unsrer Weltanschauung zu überwinden. Dieser läßt er allerdings nichts abmarkten und verlangt apodiktisch von der Religion die Aufgabe jedes Anspruchs auf Transzendenz, da dieser sowohl das Wahrheitsgewissen der Wissenschaft verfälsche, als die irdisch-menschlichen Aufgaben in ihrem Werte geradezu entsittliche, und das Unendliche nie Objekt eines endlichen Wesens sein könne. Ist darum überhaupt irgendein Wert und eine Aufgabe der Religion vorhanden, so kann sie nur „innerhalb der Grenzen der Humanität“ liegen, muß sich also in irgendeiner unentbehrlichen Leistung für eine wahrhaft universale Menschheitskultur aufweisen lassen. Und Natorp glaubt in der Tat eine solche, durch nichts anderes zu ersetzende Leistung der Religion konstatieren zu können. Die Religion wurzelt nach ihm in der Unendlichkeit des Gefühls, das mit seinem gestaltlosen Auf- und Abwogen die Grundlage alles geistigen Lebens, aller Erkenntnis, aller sittlichen Tat und aller künstlerischen Gestaltung bildet. Damit versöhnt sie — innerlich, subjektiv — den Zwiespalt zwischen Erkennen und Handeln, Sein und Sollen, die beide in der unteilbaren Einheit des Gefühles wurzeln, und gibt uns so die für ein freudiges Eintreten in die Arbeit an der Menschheitskultur gar nicht zu entbehrende Gewißheit, daß Ideal und Wirklichkeit sich im letzten Grunde nicht feindlich sein können, daß die Welt der sittlichen Forderung sich in der Welt der Wirklichkeit durchsetzen lassen muß. Aus ihr schöpft also alle Arbeit im Dienste der Humanität immer von neuem Kraft, Antrieb und die Gewißheit der Realisierbarkeit ihrer Ideale. An Stelle der Gottheit tritt hier somit die Idee der Menschheit, und Blick und Aufgabe bleiben durchaus auf Innerweltliches gerichtet.

Lassen wir die Frage, ob Natorp damit dem Wesen der Religion wirklich gerecht wird oder ob er eine Umdeutung mit ihr vornimmt, die ihrer Auflösung gleichkommt, zunächst dahingestellt, fragen wir

uns nur[1]), ob sich sein Standpunkt überhaupt mit den auch von ihm anerkannten Grundlinien moderner Weltanschauung vereinigen läßt. Das ist offenbar nicht der Fall. Schon die psychologische Fundamentierung der Religion ist nicht haltbar. Denn für die psychologische Betrachtung bleiben die einzelnen seelischen Funktionen eben getrennt voneinander. Sie widerstehen der Zurückführung auf eine höhere Einheit als die rein formale, daß es eben alles Bewußtseinsfunktionen sind. Das Gefühl läßt sich ebenso wenig als Grundlage alles geistigen Lebens erweisen, wie es Hegel oder Schopenhauer gelungen ist, das Denken oder den Willen dafür in Anspruch zu nehmen. Es gibt überhaupt keinen seelischen Bewußtseinsakt, der nur von einer seelischen Funktion seinen Inhalt bekäme, in jedem schließen sich vielmehr die seelischen Grundfunktionen des Wahrnehmens, Fühlens und Strebens zur untrennbaren Dreieinheit zusammen, wenn auch natürlich im einzelnen Falle diese oder jene prävaliert.

Doch auch abgesehen davon, schwebt Natorps Begründung der Religion in der Luft. Nach ihm ist eine Aufhebung des Widerstreites zwischen Sollen und Sein unbedingt erforderlich. Er schreibt (S. 46 f.): „Soll das sittliche Gebot mit innerer Wahrheit anerkannt und mit Freudigkeit ihm nachgehandelt werden, so setzt das den ‚Glauben'. d. i. nicht den vagen Gedanken, sondern die feste Zuversicht, das sichere Zutrauen voraus, daß seine Forderung auch für mich armen Menschen in bestimmtem Sinne erfüllbar ist, daß das Naturgesetz meines Wollens und Tuns zugleich dem Sittengesetz gemäß sein kann."

Nun gesteht Natorp selbst zu, daß das Recht dieses Glaubens objektiv nur durch eben jene Transzendenz sich begründen ließe, die er ablehnen zu müssen glaubt. Denn unsere theoretische Erkenntnis ist auf die Bedingtheit der Erfahrung ganz und gar eingeschränkt, die sittliche Forderung aber ist ihrem Wesen nach unbedingt. Und diese gilt zwar mit objektiver Notwendigkeit und schließt in sich die weitere Forderung ein, die Realisierbarkeit des Sittlichen als möglich vorauszusetzen. Aber woher nehmen wir „in Ermangelung jedes objektiv zureichenden Grundes" Kraft und Gewißheit zu jenem Glauben?

Der Hinweis auf die angebliche Einheitsfunktion des Gefühls ist ohne wirkliche Beweiskraft, wie wir sahen; zudem bliebe alles hier bei bloß subjektiver Gewißheit. Auf dem Boden einer rein naturalistischen, alles Transzendente ablehnenden Weltanschauung aber, die den Menschen als bloßes Naturwesen faßt, läßt sich nicht einmal die Existenz

[1]) cf. auch die Rezension am Ende des Heftes.

der sittlichen Forderung, die Realität des sittlichen Ideals als eines Unbedingten mit Fug und Recht behaupten, geschweige denn erweisen. Natorp selbst nennt die Religion (S. 55) die „natürliche Äußerungsweise des Bewußtseins einer überempirischen Realität“, eben weil ihm ihre „tiefste, unangreifbarste Grundlage“ das sittliche Leben ist, dieses aber der Unendlichkeit des sittlichen Ideals, des Ausblickes auf ein unendliches Ziel seinem Wesen entsprechend gar nicht entraten kann. Was hat aber in der Welt der Erfahrung, des Empirischen — Bedingten — Endlichen, das Überempirische — Unbedingte — Unendliche zu suchen? Durch welches unerhörte Wunder schneit es plötzlich herein in diese Welt, die ihrem Grundgefüge nach doch so gar nicht darauf angelegt ist? Und die doch die einzige sein soll?

So erweist sich also auch Natorps Ausweg als eine Sackgasse, die die Religion nicht wirklich ins Freie führt. Entweder die Ablehnung der Transzendenz in jeder Gestalt — auch im Sinne eines Überempirischen und Unbedingten — besteht zu Recht, und dann sind die Akten über das Existenzrecht der Religion ein für allemal geschlossen, dann gehört sie in die Rumpelkammer so mancher anderen Irrtümer und Illusionen, die das Denken, Fühlen und Wollen der Menschheit auch Jahrtausende in ihren Bann zwangen und die doch schließlich, wenn auch oft nach hartem und leidenschaftlichem Kampfe erst, dem Lichte der Wahrheit weichen mußten, die auf die Dauer doch unüberwindlich ist. Oder aber: die Grundlagen unserer modernen Weltanschauung bedürfen in puncto Transzendenz einer Revision, dann wäre auch das Existenzrecht der Religion ein für allemal sichergestellt. Wird jene Grundrichtung modernen Denkens wirklich allen Tatsachen, die wir als existierend zu erkennen vermögen, gerecht? Oder gibt es Tatsachen, die auf dem Boden und mit den Mitteln einer rein empirischen Weltanschauung sich nicht einwandsfrei erklären lassen, vielmehr in irgendeiner Weise das Denken ins Überempirische, Transzendente hinausführen? An den formalen Grundlagen der modernen Weltauschauung, vor allem an der Überzeugung von der absoluten Gesetzmäßigkeit alles Geschehens braucht sich dabei gar nicht einmal irgend etwas zu ändern, da es sich ja bei diesem ganzen Problem gar nicht eigentlich um Fragen der wissenschaftlichen Welterklärung handelt — diese kann gar keine andere als die rein kausale sein, das ist einfach ein apriorisches, in sich selbst gewisses Axiom —, als vielmehr um Fragen der Weltdeutung, also um ein rein philosophisches Problem handelt. Das ist aber zweierlei: Ich kann z. B. mit einem Katholiken über die wissenschaftliche Frage nach der Genesis der deutschen Reformations-

bewegung vielleicht vollständig übereinstimmen, und doch werden wir sicher in der Frage nach dem Werte jener Bewegung für die Geschichte Deutschlands und der Menschheit diametral auseinandergehen. So überlassen wir die Erklärung der Erscheinungswelt der dazu allein kompetenten Wissenschaft. Eine Weltanschauung aber läßt sich ohne Deutung und bestimmte Werturteile über die Erscheinungen gar nicht schaffen, und da fragt es sich eben, welche Deutung den wirklich vorliegenden Tatsachen gerecht zu werden vermag, ohne sie zu vergewaltigen.

Nun trat uns schon oben bei der Kritik von Natorps Anschauung eine Tatsache entgegen, deren Deutung uns, will man ihrem Wesen gerecht werden, ohne weiteres über die bloß empirische Welt hinausführt: die Tatsache der Sittlichkeit. Sie zwingt uns zur Annahme einer überempirischen Realität, einer zweiten, übersinnlichen Welt. In unseren Tagen ist es besonders Eucken, der in seinen Schriften, vor allem in dem „Wahrheitsgehalt der Religion", immer und immer wieder die unserem Denken sich aufzwingende Realität einer solchen überempirischen, zweiten Welt, wie sie aller religiöse Glauben von jeher proklamiert hat, betont, und an dessen Gedanken ich im folgenden vielfach anknüpfe. Es gilt nun, die Tatsachen, die die uns empirisch gegebene Welt für jene Annahme bietet, scharf zu prüfen, um über Recht und Unrecht des religiösen Glaubens an eine transzendente Welt ins Klare zu kommen.

Wie steht es zunächst mit der Tatsache der Sittlichkeit? Der Mensch ist nach der herrschenden Ansicht nichts als das höchstorganisierte Endprodukt einer unendlich langen, unter bestimmten Bedingungen sich vollziehenden, naturnotwendigen Entwicklung. Er ist, nach seinen Kräften, Anlagen und Fähigkeiten das, wozu ihn der Kampf ums Dasein allmählich hat werden lassen. All seine Eigenschaften sind ihm wie allen organischen Wesen durch die Not des Lebens aufgezwungen und durch Vererbung im Laufe unendlicher Zeiträume schließlich befestigt worden.

Nun liegt es uns fern, an der Entwicklungslehre selbst Kritik üben zu wollen. An der Tatsache einer Entwicklung des organischen Lebens aus einfacheren Formen heraus ist nicht zu zweifeln. Die besondere Gestaltung dieser Lehre, insbesondere die genaue Erfassung der bei der Entwicklung wirkenden Kräfte und Gesetze, ist einzig und allein Sache der empirischen, naturwissenschaftlichen Forschung. Das eine aber ist a priori gewiß: es kann sich nicht etwas aktuell aus einem anderen entwickeln, wenn nicht potenziell die Möglichkeit dazu in der Vorstufe angelegt gewesen ist. Folglich muß sich alles

Vorhandene restlos aus den Prinzipien, Gesetzen und Kräften dieser empirischen Welt erklären lassen — oder aber wir werden mit innerer Notwendigkeit über diese empirische Welt hinausgewiesen.

Die Tatsache der Sittlichkeit ist nun aber in den Rahmen einer rein naturalistischen Weltanschauung nicht einzufügen. Sie zersprengt ihn. Denn wie kommt in eine Welt, in der nichts als die Notwendigkeit, nichts als die bloße Tatsächlichkeit herrscht und herrschen kann, das Sollen, die Forderung eines unbedingt verpflichtenden sittlichen Ideals hinein? Sie ist inmitten einer bloß empirischen Welt ein absolutes Rätsel. Um so mehr, als sie durch ihre bloße Existenz gegen das tatsächlich Gegebene und also mit gesetzlicher Notwendigkeit Gewordene aufs schärfste revolutioniert. Sie läßt den Menschen nicht aufgehen in der bloßen Tatsächlichkeit und Bedingtheit seines Daseins, sie rüttelt ihn beständig auf aus dem Versinkenwollen in die bloße Existenz, sie zwingt ihm unwiderstehlich den Kampf auf mit dem im Augenblick Gegebenen, sie fragt nichts nach den Rücksichten auf das Praktische und Nützliche, sondern besteht mit kategorischer Entschiedenheit auf ihrer Erfüllung. Woher das alles plötzlich in der Menschenwelt? Denn in der ganzen übrigen Welt suchen wir vergeblich danach. Da herrscht, wie es ja auch nicht anders sein kann, überall nur das Sein und die harte Notwendigkeit. Und beides beherrscht, daran ist gar kein Zweifel, in gleich absoluter Geltung auch den Menschen. Er unterliegt der gleichen Bedingtheit wie alle übrigen Naturwesen. Woher nun auf einmal jenes rätselhafte Sollen, das doch an der notwendigen Bedingtheit seines Handelns nichts ändern kann? Woher auf einmal zu all der Not des äußeren Lebens die Pein der Gewissensqual, der Reue, des Verantwortlichkeits- und Pflichtgefühls, wenn doch alles notwendig bedingt ist, wenn doch alles mit unentrinnbarer Notwendigkeit so kommt, wie es nach den gegebenen Bedingungen nun einmal kommen muß. Auf dem Boden einer rein naturalistischen Weltanschauung bekommen wir auf diese Fragen keine Antwort. Das Sollen und die Forderung des Ideals haben im Rahmen der reinen Naturgesetzlichkeit und durchgängigen Bedingtheit keine Stätte. Sie haben hier weder Sinn noch Bedeutung. Ihre Existenz — und noch keine Sophistikation hat ihre harte Realität wegzudeuten vermocht — beweist also durch sich selbst, daß wir mit der uns empirisch gegebenen Welt nicht die ganze Welt erfassen. Denn im Sittlichen tritt etwas in Erscheinung, das sich aus den Grundvoraussetzungen dieser unserer Umwelt nicht nur nicht erklären läßt, sondern auch nicht einmal in sie eingehen mag, uns vielmehr zum Kampf mit

ihr zwingt und uns über sie und damit über unser bloß empirisches Dasein hinausheben will.

Die Sittlichkeit aber ist nicht der einzige Punkt, an dem sich ein solches rätselhaftes, unter der Voraussetzung der völligen Naturbedingtheit des Menschen ganz unerklärliches Hinausstreben der Menschheit über die Bedingtheit ihres Augenblicksdaseins zeigt. Inmitten aller Relativität ihrer Existenz macht sich unwiderstehlich das Streben und die Sehnsucht, ein Unbedingtes zu erreichen, geltend. Das gilt schon von den Grundlagen ihres ganzen geistigen Lebens. Der Mensch macht sich frei von der Herrschaft der sinnlich-konkreten Vorstellungen, wie sie der Augenblick ihm aufzwingt. Er schafft sich die rein geistige, von der Punktualität des Daseins unabhängige Welt der Begriffe, unter die er alle Einzelvorstellungen zu subsumieren vermag. Er begnügt sich nicht mit den Bündeln komplexer Vorstellungen, wie sie jedes Augenblickserlebnis ihm bietet. Er strebt auch hier über das Bedingte hinaus zum Unbedingten, über das zufällige Nebeneinander des bloßen Aggregats zur gesetzmäßigen Einheit des Systems, über die bloß äußerliche Verknüpfung des Nacheinander zur innerlichen kausalen Verbindung der Erscheinungen, über die bloße Ideenassoziation zur innerlichen, logischen Notwendigkeit der Gedankenverkettung. So sehen wir die gleiche Erscheinung wie im Gebiete des sittlichen Willens, wo die Herrschaft des Trieblebens, d. h. doch eben des augenblicklichen Reizes und Bedürfnisses, als menschenunwürdig empfunden wird, auch auf dem Boden der Erkenntnistätigkeit zutage treten und auch hier die Befreiung des Menschen von der Relativität und Bedingtheit seines Augenblicksdaseins erstreben.

Dies Streben aber schafft sich seinen großartigsten Ausdruck in Wissenschaft und Philosophie. Wenn es sich freilich in diesen beiden Schöpfungen menschlichen Geisteslebens nur um die Anhäufung von Kenntnissen und Erfahrungen, also um bloßes Wissen handelte, so hätte das nicht viel zu bedeuten und würde uns über die Leistungen der höheren Tierwelt prinzipiell nicht hinausführen. Wissenschaft und Philosophie aber wollen und sollen dem Menschen nicht nur Kenntnisse, sondern Erkenntnisse geben. Der Mensch will auch hier frei werden von dem momentanen Erlebnis, der Augenblickserfahrung. Er will von der Oberfläche in die Tiefe, von der Schale in den Kern, von der äußeren Form in das Wesen der Erscheinungen eindringen, er will statt des Bedingten das Unbedingte, statt des Relativen das Absolute erfassen. Die Urphänomene selbst will er packen, nicht nur ihre wechselgestaltigen, durch die Augenblickslage geformten Erscheinungen. Und ob er auch tausend Enttäuschungen und Zurückwei-

sungen erfährt, dies Streben, über seine eigene bedingte Existenz hinans ins Reich des Unbedingten, vom bloßen Wissen, das der nächste Angenblick schon als Scheinwissen, als Illusion enthüllen kann, zur unbedingten, ewig nnveränderlichen Wahrheit sich zu erheben, kann er nicht unterdrücken, ohne sich selbst anfzngeben und sich freiwillig znm Tiere zn degradieren. Und ob ihm tausendfach als aller Weisheit letzter Schluß das Evangelium der Resignation gepredigt wird: Es gibt — wenigstens für den Menschen — keine absolnte Wahrheit, wir bleiben in die Welt des Relativen gebannt, unser Verstand hat nur die rein biologische Anfgabe, nnsere änßere Existenz zn ermöglichen: die Menschheit wird — ein zweiter Sisyphns — nicht aufhören, solange sie besteht, an dieser Aufgabe sich müde zu quälen, sollte das Wasser der Erqnickung nnd die Frucht des Erfolges ihr auch immer wieder wie dem Tantalus von den lechzenden Lippen hinweggerissen werden. Woher, so fragen wir auch hier wieder, diese zweck- und sinnlose, geradezu satanische Quälerei, wenn das menschliche Dasein über die bloß naturhafte Existenz hinaus keine Bedentung hat? Woher der unstillbare Drang zum Unbedingten, Absoluten in Wesen, die ihrer ganzen Existenz nach über die völlige Relativität und Bedingtheit nie hinauszukommen verdammt sind?

Und in der Sphäre des Gefühlslebens das gleiche rätselhafte Schauspiel! Auch hier ein unanslöschliches Verlangen nach Befreiung von aller Zeitlichkeit nnd Endlichkeit und Beschränktheit, eine nnstillbare Sehnsucht nach Unendlichkeit und Ewigkeit! Auch hier bei den meisten, so wie sie überhaupt zum Bewnßtsein ihrer Lage kommen, ein tiefes Gefühl des Unbefriedigtseins, eine starke Empfindung für das Sinnlose und Unwürdige des Augenblicksdaseins, ein lebendiges Verlangen nach bleibenden, ewigen Gütern, die einem nicht nnter den Händen zerrinnen wie die, die das Leben bietet, eine stille Sehnsucht nach voller und wahrer Glückseligkeit, eine lebhafte Bewunderung für alles Große und Erhabene, das über das Kleinliche und Äußerliche und Bedingte emporragt und an der Ewigkeit Teil zu haben scheint. Und auch hier schafft sich all diese nnendliche Sehnsncht lebendigen Ausdruck: in den hohen, idealen Werken der Kunst, die in ihrer typischen Allgemeingültigkeit die Seele, die sich ihrer Wirkung hingibt, von den Fesseln der Zeitlichkeit befreien, sie in reiner, tiefer Kontemplation den Rausch nnd die Wüstenei des Augenblicksdaseins vergessen lassen, sie im Gewande lauterer, charaktervoller Schönheit einen tiefen Blick tnn lassen in die Welt des wahrhaft Großen, Wertvollen und Idealen. Und wieder die Frage: woher kommt dem Menschen, der nichts sein soll als ein Augenblickswesen wie Pflanze nnd Tier auch, heraus-

geboren aus der Zeit und vergehend in der Zeit, die Fähigkeit und der Drang, sich ein solches Reich idealer Werte zu erträumen und in greifbarer, schöner Gestaltung sich vor Angen zu stellen? Um sich über die Misère des Daseins für kurze Stunden wenigstens hinwegzutäuschen? Als ob nicht dieses Dasein gerade durch den Kontrast zu jener schönen, reinen, heiligen Welt erst vollends unerträglich würde, wenn ich sie erst einmal als bloßes Hirngespinst, als trügerische Illusion dnrchschaut habe, die wie eine schillernde Seifenblase an der harten Realität des Lebens zerplatzt!

Und zeigt sich schließlich diese energische Abwendnng von Außen nach Innen, vom bloß Naturhaften zum Geistigen, diese Verklärung und Vergeistigung des Sinnlichen und äußerlich Bedingten nicht ebenso stark und ebenso unerklärlich im Zusammenleben der Menschen? Streben nicht Freundschaft und Liebe über die zunächst rein äußerlich bedingte Sympathie für den anderen hinaus zur innigen Gemeinschaft mit dem geistigen Kern und Wesen seiner Persönlichkeit? Ist nicht auch hier die Befreiung von bloß zufälliger Verkettung und die Sehnsucht nach innerer, geistiger Anteilnahme am Leben des anderen Sinn und letztes, höchstes Ziel alles menschlichen Gemeinschaftslebens? Und macht sich nicht in der Begründung selbst der äußeren Formen dieses Zusammenlebens auf feste, unverrückbare Normen des Rechts das Streben geltend, über das bloß zeitlich Bedingte und bloß praktisch Nützliche hinauszukommen zu einer Gestaltung des sozialen Lebens, die ihre Maßstäbe nicht von der augenblicklichen Lage herholt, die morgen schon wieder ein ander Gesicht zeigt, sondern dem Idealbilde wahrhaften, freien, autonomen, geistigen Menschentums entnimmt? Woher auch hier wieder jene Sehnsucht nach dem Unbedingten, rein Geistigen, wenn nun einmal das Äußerliche, Vergängliche, Bedingte, Zufällige die ganze Realität des Lebens, den ganzen Sinn oder vielmehr Unsinn des Daseins ausmacht?

Woher, ja woher die starke Unruhe, die unser Leben bis in seine Tiefen aufwühlt? Hier gibt es nur die eine Alternative: entweder all dies Streben nach reiner Geistigkeit und Autonomie, nach Unbedingtheit und Ewigkeit, nach bleibendem Wert und dauerndem Glück, wie es sich regt in immer neuen Gestalten in Sittlichkeit und Recht, in Freundschaft und Liebe, in Wissenschaft und Kunst und Philosophie — entweder all dies Streben ist eitel Illusion, und dann verliert das Leben nicht nur allen tieferen Wert und wird völlig rätselhaft, da es sich durch jene Ausgeburten trügerischer Phantasie heillos selbst vergiftet und sich sogar noch um den dürftigen Augenblicksgenuß bringt; oder aber: in all diesem Streben, das inmitten dieser

empirischen Welt nnd aus ihren Grundlagen heraus sich nicht erklären läßt, kommt das eigentliche Wesen, der eigentliche Sinn der Welt zur Offenbarnng. Und nnsere Entscheidung für die zweite Seite der Alternative kann nach den bisherigen Erörterungen nicht zweifelhaft sein, eben weil eine rein naturalistische Weltbetrachtnng, für die die empirische Welt mit ihrer Naturnotwendigkeit die einzige Welt ist, sich zur Erklärung jener Welt reinen Geisteslebens als völlig unfähig erwiesen hat. Sie muß ihr als rätselhafte Anomalie, als zufälliges, in sich wertloses nnd nichtiges Nebenprodukt des Naturlaufes erscheinen, das wie alle anderen Gebilde des Entwicklungsspieles schließlich wieder spurlos verschwinden wird. Wer sich zn dieser tristen Weltanschauung bekennen mag, habeat sibi. Letzten Endes handelt es sich hier, wie in allen tieferen Überzeugungen, nicht sowohl nm Verstandes- als um Willensentscheidungen, die aus dem innersten Kerne der Persönlichkeit quellen. Wer dagegen in jener Geisteswelt, die innerhalb unseres Menschendaseins immer deutlicher sich entfaltet — so unverkennbar, daß auch der Naturalismus sie nicht leugnen kann, wenn er mit ihr auch nichts anzufangen weiß —, die Offenbarung einer höheren Wirklichkeit sieht, die ihm das wahre Wesen der Welt enthüllt nnd der gegenüber die ihn umgebende empirische Welt nur als niedere Stufe, als Naturgrundlage in Frage kommt, der bekennt sich eben durch diesen Akt persönlicher Anerkennung zur Religion.

Denn Religion ist ja im letzten Grunde nichts anderes als die gläubige und verehrende Anerkennung eines rein geistigen, ewigen, unbedingten Kernes aller Wirklichkeit. Die empirische Welt ist für sie nur die Oberfläche, die Schale der Wirklichkeit; ihre Tiefe, ihr Kern liegt im rein Geistigen. In diesem Glauben sind alle die unendlich vielgestaltigen Formen religiösen Lebens einig, vom Fetischglauben bis hin zu den höchsten Religionen, dem Buddhismus und dem Christentum. Dieser Transzendenzglaube, wie wir ihn kurz bezeichnen können, ist in der Tat der Zentralwert der Religion, auf den sie nicht verzichten kann, ohne sich selbst aufzugeben, und auf den, wie wir sahen, eine tiefere Betrachtung der Welt, statt ihn illusorisch zu machen, vielmehr selbst hindrängt.

Dabei ist durch unsere Gedankenentwicklung wohl von selbst klar geworden, in welchem Sinne der Begriff der Transzendenz gefaßt werden muß, um mit nnseren sonstigen Überzeugungen nicht in Widerspruch zu treten. Wir haben in der Sprache leider keinen Begriff, der ganz klar und einwandsfrei das ausdrückte, was hier gemeint ist. Am meisten empfiehlt sich noch der des Überempirischen. Denn soviel hat sich durch unsere Erörterung ergeben, daß sich der Begriff

der Transzendenz nicht etwa mit dem alten, supranaturalen der Jenseitigkeit deckt, daß wir, wenn nicht sprachlich, so doch gedanklich mit ihm den Begriff der Immanenz nnlöslich verknüpfen müssen. Denn das eine hatte sich ja doch bei unserer Weltbetrachtung gezeigt, daß jene Welt reinen Geisteslebens inmitten dieser empirischen Welt, wenn auch in heißem Kampfe mit ihr, zur Erscheinnng kommt, daß sie in den Tiefen nnserer eigenen Persönlichkeit sich regt nnd offenbart und sie aus der bloßen Naturbedingtheit heransheben will. Jene höhere Welt bildet also nicht in dem Sinne eine zweite Welt, daß sie mit dieser empirischen Welt gar keine Verbindung hätte, völlig jenseitig wäre — dann könnten wir sie auch nicht fassen, sie wäre für uns nicht vorhanden, und die Religion hätte dann in der Tat kein Existenzrecht —, sondern vielmehr in dem Sinne, daß wir in ihr den wahren Kern nnd Sinn aller Wirklichkeit erfassen. Der Begriff der Transzendenz ist aber — so gefaßt — insofern unentbehrlich, als er so scharf und bündig wie möglich den Irrtum abweist, als wäre jene Welt reinen Geisteslebens ein bloßes Produkt des Naturgeschehens. Das hatte sich nns oben als ganz haltlose Annahme erwiesen: die ständige Beunruhignng und Revolutionierung des bloß naturhaften Daseins durch jenes reine Geistesleben spricht hier deutlich genug. Das Verhältnis kehrt sich für uns vielmehr direkt um: als das wahre Wesen aller Wirklichkeit ist jene Welt reinen Geisteslebens auch die Voraussetzung und Grundlage dieser nns umgebenden empirischen Welt. Diese Welt des Naturgeschehens verliert so angesehen mit einem Schlage ihre Selbständigkeit, sie hört auf Selbstzweck zu sein, sie wird zum notwendigen und unentbehrlichen Mittel für den Zweck des reinen Geisteslebens. Sie ist nichts als das an sich seelenlose, in dem harten Mechanismus naturnotwendigen Geschehens fnnktionierende Instrument eines geistigen Allebens, das für seine Zwecke seiner sich bedient.

In der lebendigen Gewißheit und der Erfassung dieses geistigen Kernes aller Wirklichkeit besteht also die Religion. In der Religion erst erschließt sich dem Menschen zugleich das klare Bewußtsein von den Tiefen seines eigenen Wesens. Er fühlt sich nicht mehr als ohnmächtiges Erzeugnis eines blinden Naturlaufs, sondern als „göttlichen Geschlechts“. Er sieht in sich wie in der Welt eine Macht des Geistes am Werke, die alles bloß Naturhafte und Empirische, alle Bedingtheit und Relativität überwinden und ein Reich des Geistes, der Autonomie und Ewigkeit schaffen will. Und indem er dieser Macht, diesem „Höhern, Reinern, Unbekannten“, um mit Goethe zu reden, verehrend sich hingibt, gewinnt er für sich selbst Anteil an dieser ewigen Welt. Er wird frei von der tausendfachen Bedingtheit des

Augenblicks, — sein Leben, bis dahin nur sein Schicksal, bei dem ihm nur die Rolle des Zuschauers zuteil wurde, wird ihm zur eigenen Tat, er erfährt eine Erhöhung seiner ganzen Existenz, die „nicht von dieser Welt“ ist, und er weiß den (von aller selbstischen und individuellen Beschränktheit frei zu denkenden) Kern seiner Persönlichkeit in alle Ewigkeit unverlierbar geborgen im Weltgrunde, dem er sich entstammt fühlt und in dessen Sinn und Kraft er mitschaffen darf an der Vergeistigung alles Seienden. Von hier aus erklärt sich zugleich von selbst die Tatsache, daß alle Religion gemeinschaftbildend ist. In diesem Verlangen nach gemeinsamer Verehrung und nach gemeinsamer Betätigung im Sinne der Erfassung jenes Übersinnlichen reflektiert sich ja schließlich nur das instinktive Bewußtsein, nicht nur einem gemeinsamen Ziele zuzustreben, sondern alle der gleichen, tiefen, geheimnisvollen Quelle zu entstammen, dem gleichen geistigen Urgrund, der übergreifend alles zu unlöslicher Einheit in sich zusammenschließt.

Alle Versuche aber, das Wesen dieses alles umfassenden geistigen Weltgrundes mit unserem Denken zu erfassen und mit Hilfe unsrer Sprache in Worte und Begriffe zu kleiden, müssen sich ein für allemal dessen bewußt bleiben, daß das Endliche von dem Unendlichen nur symbolisch — in Bildern und Gleichnissen — zu reden imstande ist. Wir bemächtigen uns seiner für unser Vorstellen nur mit den Mitteln der Phantasie. Von einer Offenbarung im Sinne der Inspiration übernatürlicher, intellektueller Wahrheiten kann keine Rede sein, wie ich in meiner Abhandlung „Zur Psychologie des Dogmas“ (im ersten Heft des zweiten Jahrgangs dieser Zeitschrift), auf die ich darum hier verweise, ausführlich dargelegt habe. Offenbarung bedeutet vielmehr durchaus jenes innere Erlebnis, in welchem dem Menschen jenes überempirische Geistesleben zum Bewußtsein kommt und ihn über sich selbst hinaushebt. Er empfindet es zwar als im tiefsten Wesen mit sich verwandt; jeden Versuch einer genauen begrifflichen Umschreibung aber wird er, wenn sie mehr sein will als symbolische Vergegenständlichung und Verbildlichung, ablehnen als eine ungehörige anthropomorphische Herabziehung des Unendlichen und Ewigen in die Sphäre des Endlichen und Bedingten.

Denn dieser Sphäre gehört es nun einmal nicht an, tritt vielmehr — ein Punkt, den z. B. auch der Pantheismus stets übersieht — gerade im Kampf und Protest gegen sie, wie wir sahen, in Erscheinung und verwahrt sich gegen jede Einordnung und Auflösung in diese empirische Welt auf das energischeste. Kein Wunder, daß es zu dem Wesen aller Formen religiösen Lebens gehört, diese Wirklichkeit abzulehnen und an ihrer Stelle eine andere, höhere, wertvollere sich zu

erringen. In dieser grundlegenden Entscheidung, die für alles persönliche religiöse Leben konstitutive Bedeutnng hat, wurzelt alle Religion, und darin löst sich zugleich der für das Denken unüberwindliche Widerspruch zwischen Notwendigkeit und Freiheit. Solange meine Handlungen nichts sind als bloße naturnotwendige Geschehnisse, bin ich weder frei noch ein wirklich sittliches Wesen. Beides bin ich nur dann, wenn meine Handlungen auch meine Taten sind. Sie werden es aber von dem Augenblicke an, wo ich mich von jener überempirischen Geistesmacht ergreifen lasse, wo ich als den Kern meines Wesens die Zugehörigkeit zu jener intelligiblen Welt der Unbedingtheit und sittlichen Autonomie empfinde, und wo ich mich im Sinn und Geist dieser Welt betätige. Die einzelne Handlung bleibt auch so notwendiges Ergebnis der sie bedingenden äußeren und inneren Faktoren, und sie ist doch freie, sittliche Tat zugleich, insofern als sie der Ausdruck des innersten, sittlichen Kerns meiner Persönlichkeit ist, auf den sie angelegt ist. Wahre Freiheit und Notwendigkeit sind von hier aus gar kein Widerspruch, sondern fallen zusammen, da das Sittliche eben nicht nur etwas äußerlich Adhärierendes, sondern Grundtendenz unseres ganzen geistigen Lebens ist. In dem Unsittlichen, dem Bösen wird diese Grundkraft nur durch vererbte oder anerzogene Motive so stark gehemmt, daß sie sich nicht auszuwirken vermag. Sie wird aber sofort frei und der Mensch handelt dann mit innerer Notwendigkeit als sittliches Wesen, sowie eine besonders starke Erfahrung jener überempirischen Geisteswelt — vielleicht in einer imponierenden sittlichen Persönlichkeit — ihm nahe tritt und jene ihn bis dahin zwingenden negativen Motive in seinem Bewußtsein zurückdrängt. An der Notwendigkeit der einzelnen Handlung ändert sich also nichts — „der gute Baum k a n n n u r gute Früchte bringen" —, wohl aber an ihrem Wert: sie ist sittlich und damit freie Tat des Menschen, sowie sie nicht aus dem Zwange empirischer und individueller Bedingtheit, sondern aus den Tiefen seiner Persönlichkeit fließt, die als sittliche eben der Welt der bloßen Naturbedingtheit, des Zwanges nicht angehört, sondern jener intelligiblen Welt des Geistes und der Freiheit, deren wir im religiösen Erlebnis unmittelbar gewiß werden.

Diese unmittelbare Gewißheit ist in dem Erlebnis jener überempirischen Realität selbst begründet und bedarf keiner weiteren Stütze. Das ist gerade das Epochemachende an Luthers Tat, daß er dies Urphänomen religiösen Lebens zum ersten Male in klarer Erkenntnis als das Mysterium der Religion erfaßte: der Glaube allein macht selig. Denn er ist nichts anderes als das lebendige Erfassen

jener überempirischen Realität und damit ein Hinausgehobenwerden aus der Welt der Endlichkeit, Bedingtheit, Unvollkommenheit und Unseligkeit in das Reich der Ewigkeit und Freiheit, der Vollkommenheit und Seligkeit.

Die Seelsorge an den Paralytikern.

Vortrag bei der 19. Versammlnng deutscher evangelischer Irrenseelsorger am 9. September 1908 in Nürnberg gehalten

von **Daniel Forck,**
Anstaltsgeistlicher des St. Jürgen-Asyls in Ellen bei Bremen.

(Schluß.)

Aber als ein dentliches Exempel zur Warnung vor a l l e r Sünde ist solche schreckliche Folge nnd schwere Bestrafung der Fleischeslust unbedingt zu erkennen nnd zu verwerten: Der Tod ist der Sünde Sold. (Röm. 6, 23.) Die Warnung freilich richtet sich weniger an die, die schon ihre Strafe zn tragen haben, als an die, welche noch bewahrt werden können. Wer anßer in der Irrenanstalt als Prediger und Seelsorger zu wirken hat, hat gewiß Recht und Pflicht, auf die Paralyse ebenso wie auf die mannigfachen Formen der durch den Alkohol verursachten Geisteskrankheiten recht deutlich hinzuweisen. In der Irrenanstalt selbst darf die Predigt zwar nicht versäumen, den Gewissen das ernste Wort nahe zu bringen: „Die Sünde ist der Leute Verderben", aber ein Hinweis auf die Entstehung der besonderen Leiden der Geisteskranken aus der Sünde überhaupt oder irgend welchen besonderen Vergehen — „hättet ihr dies oder jenes Böse nicht getan, so wäret ihr nicht hier" — würde gar nichts nützen, könnte aber bei vielen Kranken unendlichen Schaden anrichten. Anders steht es in der speziellen Seelsorge an den Paralytikern. Hier sind gewiß sehr wesentliche individuelle Unterschiede zn machen. Einem Menschen, der sich sein Leben lang in schlechter Gesellschaft herumgetrieben hat, darf man es in einem klaren, stillen Augenblick schon sagen, daß er durch seinen liederlichen Lebenswandel schwere Züchtigung verdient und empfangen hat; man muß es nur in der Liebe sagen, die nicht richten, sondern suchen und selig machen, d. h. zu Jesu führen will. Einem anderen dagegen, der sonst ein sittlich reines Leben führte, darf man gewiß nicht jene einzelne sittliche Verfehlung vorhalten, die

vielleicht schon ein Jahrzehnt hinter ihm liegt und damals heiß bereut sein mag; vielleicht hat die Krankheit schon über seine Erinnerung daran eine Decke gebreitet, die hinwegzureißen eine rücksichtslose Härte wäre. In solchem Falle dürfen wir gern vergessen, was wir nicht aus eigenem Miterleben, sondern nur als wissenschaftliche Behauptung wissen; auch den Angehörigen gegenüber wollen wir unser Wissen über die Ursache der Paralyse lieber für uns behalten. Wir dürfen nie vergessen, daß wir es mit kranken Leuten zu tun haben. So gründlich wir auch als Irrenseelsorger nnsere Arbeit tun wollen, ein Ziel, was sonst in der Seelsorge bei den Gesunden immer zu erstreben ist, wird man in der Irrenanstalt außer bei den fast genesenen Alkoholikern kaum erreichen: Bekehrung in dem Sinne bewußter und entschiedener Abkehr von der Sünde, namentlich auf den Gebieten, auf welchen Krankheit und Sünde in innigem Zusammenhang stehen. Zu solcher bewußten, entschiedenen Bekehrung reicht bei den Geisteskranken weder die Kraft der Gedanken noch des Willens. Das ist ein Punkt, in dem die Irrenseelsorge immer etwas Unbefriedigendes behält. Aber wir sind nicht entmutigt: das allergrößte und letzte Ziel bleibt auch hier vorgesteckt und vielfach auch erreichbar: das Verlangen nach Gottes Gnade und der Glaube an Gottes Gnade. Glücklicherweise hängt die Erreichung dieses Zieles nicht durchaus von der Beihilfe des Seelsorgers in der Irrenanstalt ab; Gottes Werk geht oft auch in tiefer Verborgenheit weiter.

Wir wenden uns nun zu der seelsorgerlichen Behandlung der Paralyse in zeitlicher Reihenfolge beim Eintritt des Kranken in die Anstalt, im weiteren Verlauf und am Ende seiner Leiden. Ich beschränke mich in der Darstellung auf selbsterlebte Fälle.

Der Einlieferung in die Anstalt sind schlimme Zeiten vorangegangen. Einer hat sich schon länger mit Schlaflosigkeit gequält, ist dabei äußerst reizbar und so für seine Familie zur Geißel geworden; dabei hat er weit über seine Verhältnisse gelebt, vielleicht auch viel getrunken; dann beging er einen Selbstmordversuch und, eben noch gerettet, gleich einen zweiten. — Ein Steward ist auf dem Schiff plötzlich von furchtbarer Unruhe ergriffen und hat unheimliche Reden, ein Gemisch von zorniger Wut nnd kindischem Größenwahn, geführt. — Da kommt — eine Seltenheit unter den Paralytikern — ein Landmann: eine Lungenentzündung brachte die Krankheit zum Ausbruch; sein Pastor half bei der Überführung in die Anstalt nnd ist nun Gegenstand seiner ohnmächtigen Wut. — Ein Beamter hat schon mehrere Kuren in Bädern und Kaltwasserheilanstalten durchgemacht, aber seine furchtbare zornmütige Reizbarkeit gegen seine Familie und seine Unter-

gebenen hat dadurch nicht überwnnden werden können, in den letzten Tagen haben die anstößigen Reden, die er gegen seinen Barbier geführt hat, die Seinen heftig erschreckt. — Ein tüchtiger Vorarbeiter hat schon längere Zeit seinen Vorgesetzten Anlaß zur Klage gegeben; er machte soviel verkehrt und vergaß soviel; um ihn von der vermeintlichen Trunksncht, als der Ursache seiner Bnmmelei, abznbringen, veranlaßte man ihn zum Eintritt in die Loge, aber das half auch nicht; in der letzten Zeit konnte er den einfachen Weg von seinem Hause zur Arbeitsstelle nicht finden; da ging seiner Fran ein Licht auf. — Ein trefflicher, unter seinen Bekannten sehr geachteter Znschneider hantierte am offenen Fenster fast entkleidet mit Messer nnd Dolch. — Ein Kaufmann machte ganz unvernünftige Geschäftsunternehmungen und dazn großartige Anschaffungen für sein Haus, während ein anderer immer trübseliger über seinen Büchern saß nnd immer weniger imstande war, die Bücher richtig zu führen nnd sein Geschäft hochzuhalten. — Wieder einer tritt die Ehre seiner Frau mit Füßen und entweiht in ihrer Abwesenheit das Heiligtnm des Hauses in nnsagbar schrecklicher Weise. — Was für Szenen gab es in allen diesen Fällen, bis die wahre Sachlage erkannt und der Patient der Anstalt übergeben wurde. Und da kommen sie ans dem Gefängnis. Jener Arbeiter z. B., der kurz hintereinander dreimal bestraft wurde, weil er eine ganz plumpe Unterschlagung und Diebstähle begangen hatte. Das letztemal wurde er im Gefängnis ganz tiefsinnig, wie die Anfseher berichteten. Kanm entlassen, kommt er an einem Abend nach Hause mit einem Fahrrad auf der Schnlter, dann wieder mit einem Ballen Zeug; endlich läuft er auf der Straße mit vier Schirmen in der Hand. Wieder verhaftet, beginnt er im Gefängnis zu toben; jetzt endlich wird er als geisteskrank erkannt, was er schon lange war, denn alle seine Diebstähle rührten nur daher, daß er bei Gegenständen, die ihm als nützlich erschienen, gar nicht daran dachte, daß sie fremdes Eigentum sein könnten; in der Anstalt stiehlt er vor aller Augen weiter wie ein Rabe. — Ziemlich einförmig sieht es bei den Frauen aus. Mehrere sind seit Jahren unzählig oft wegen Gewerbsunzucht bestraft und sind nnn trunken oder im paralytischen Anfall auf der Straße aufgegriffen. Eine Frau wurde tobsüchtig, als ihr Mann wieder trunken nach Hause kam. Dagegen fand ein sehr ordentlicher Mann, ein Manrer, an einem Abend seine Frau wieder angetrunken; sie hatte an diesem Tage eine Wohnung für 800 M. gemietet nnd für 1500 M. Möbel gekauft; das glaubte sie sich leisten zu können, da sie Schneiderin und Hofopernsängerin sei und mit der Schneiderei 1000 M., als Sängerin aber 40 000 M. verdiene; in ihrer Wohnung hatte sie auch Verkehr mit

Männern gehabt. Die Gebnrt eines nnehelichen Kindes lag damals 12 Jahre hinter ihr; aus jener Zeit rührte wohl ihre Krankheit.

Was hat nun der Seelsorger zn tun? In vielen Fällen kann er eben nur mit herzlicher Teilnahme die neuen Ankömmlinge sehen und sich ihnen als Pastor vorstellen; es ist manchmal in Monaten kein ruhiges Wort ihnen nahe zu bringen, besonders nicht, wenn gleich zu Anfang Anfälle auftreten. Aber es wäre verkehrt, nnn von vornherein jeden Versuch anfzngeben. Die ganze Anstaltsbehandlung wirkt auf die Patienten bisweilen wunderbar beruhigend, zunächst die erzwungene Bettruhe, dann aber anch das ganze geordnete, ruhige Wesen der Ärzte und Pfleger. Warum sollte nicht auch der Pastor in gleichem Sinne zu wirken suchen? Es liegt ihm fern, alle die tranrigen Dinge zu berühren, die zur Einlieferung Anlaß gaben, denn für sie waren die Patienten nicht mehr verantwortlich. Gerade das ist für die Kranken eine solche Wohltat, mit ruhigen Leuten zn sprechen und nicht mehr alle die bitteren Vorwürfe, die vielen dringenden Ermahnnngen, die tränenreichen Klagen oder wüsten Schimpfereien ihrer Angehörigen zu hören, die in ihrem Verhalten viel mehr Schuld als Krankheit sahen. Hier gerade zeigt es sich, wie nötig der oben versnchte Einblick in das Wesen der Krankheit ist. Hat man die Krankheit als eine körperliche korruptive Veränderung des Zentralnervensystems kennen gelernt. so denkt man nicht mehr daran, etwa den Größenwahn als Hochmut zu betrachten und zn überwinden; man weiß, nicht nur als bewährte taktische Regel, sondern als eine ganz wesentlich begründete Notwendigkeit, daß allen jenen krankhaften Äußerungen höchstens die ruhige freundliche Ablenkung ein Ziel setzen kann. Damit ist schon viel gewonnen. Wir finden auch fromme Leute, die gerne von dem Frieden hören, den Gott allein ins Herz geben kann. Manchem dient es zur Beruhigung, in der Anstalt wie sonst in seinen heimischen Verhältnissen auch einen Pastor zu sehen. Vor allen Dingen soll der Pastor ein Mann seiu, der den Kranken mit Liebe begegnet nnd Zeit hat, mit ihnen zu reden. Wenn sie nicht geradezu bewußtlos sind, sind die Paralytiker wie die meisten Blödsinnigen für Liebe sehr empfänglich nnd dankbar.

In der Irrenseelsorge wird man oft an Christi Wort erinnert: Meine Stunde ist noch nicht gekommen. Man ist oft lange anfs Warten angewiesen und kann leider nicht darauf rechnen, daß man wenigstens schließlich noch jedem Kranken einigermaßen nahe kommen könnte, auch nicht jedem Paralytiker. Es ist nicht leicht, immer wieder die unsinnigen Wahnideen der Kranken anhören zu müssen; aber man wartet, ob nicht etwa dnrch die wilde Jagd dieser Wolken hindnrch

plötzlich ein Stückchen Himmel zu sehen ist, das nns vergönnt, das Auge der Kranken, wenn auch nnr für einen Angenblick, anf den zu richten, der über allen Wolken thront. Es ist bisweilen eine große Ermutigung zn beobachten, wie gerade ein Paralytiker im Gegensatz zu dem stolzen Selbstbewußtsein eines Maniakns, dem störrigen Eigensinn eines Paranoikus, der selbstgerechten, gleichgültigen Sicherheit des Alkoholikers, im Gefühl seiner Hilfsbedürftigkeit, seiner großen Schwäche in Denken nnd Wollen, die sich ihm nähernde freundliche Kraft gern gefallen läßt. Man darf sich nnr unter keinen Umständen von ihm imponieren lassen; freundliche, feste Zurückweisung seiner stolzen Träume macht ihn schnell nnsicher. Ebenso kann anch bisweilen seine verdrießliche, ärgerliche Stimmung dnrch ein freundliches Wort schnell überwunden werden. Auf Gedächtnis freilich kann man nicbt bei ihm rechnen; er vergißt oft in Sekunden, was man ihm sagt. Doch wird ihm in der Regel die Person des Pastors von einem Besnch zum andern bekannt bleiben, auch wenn er ihn „Herr Dr." oder sonstwie anredet.

Wenn freilich die Zeiten, in denen der Paralytiker vorwiegend und hochgradig expansiv oder depressiv, agitiert oder dement — Bezeichnungen, die Kraepelin braucht — sich erweist, regelmäßig die ganze Krankheit ausmachten, wie es leider oft der Fall ist, verlohnte es sich kanm, im besonderen Sinne von einer Seelsorge an den Paralytikern zu reden. Ich erwähnte schon die Remissionen; diese Besserungszustände in weitester Umgrenzung sind das eigentliche Feld der Seelsorge bei den Paralytikern. Es ist ja eine unbeschreibliche Frende, wenn man mit einem Patienten, der lange im Wahn gelebt hatte, nun ganz ruhig sprechen kann nnd von ihm klare Antworten erhält. Im höchsten Maße erlebt man solche Freude wohl bei Patienten, die von Melancholie oder tranmatischem Irresein oder einer Dementia praecox genesen; ihnen konnte man vielleicht schon damals, als sie noch wanderten im finstern Tal, als ein Führer die Hand reichen und ihnen den Glauben stärken; nnd nun sieht man sie aus unergründlichen Tiefen des Leides wieder zum Licht empor gelangen. Bei den Paralytikern ist die Freude dnrch die drohende Wolke einer neuen nnd schwereren Erkrankung beeinträchtigt. Aber eben weil die Wolke droht, gilt es, die Zeit anszukaufen. Immer in der Erkenntnis, daß eine durchdringende Klarheit und Gedankenschärfe den Paralytikern niemals möglich ist, kann man doch viel zu ihrer geistigen Belebnng und Erhebung tun. Unvergeßlich ist mir ein Spaziergang mit einem solchen Patienten; er taute ordentlich anf in der Erzählung von seiner Jugend, seinen Eltern und seinen Lehrern,

nnd anch vom ewigen Heil konnte ich mit ihm sprechen. Wie weit man mit ihnen kommt, kann man nicht wissen; man muß es Gott überlassen. Aber Anknüpfungspunkte gibt es genug. Jetzt reden sie gern von ihren Angehörigen, während es vorkommt, daß ein Paralytiker in schlimmeren Zeiten vergessen kann, daß er verheiratet ist und Kinder hat. Anch von ihrer Arbeit, die sie in der Anstalt haben vornehmen dürfen, kann man sprechen, und es tut ihnen wohl, darin anerkannt zu werden. Die meisten Paralytiker sind sehr erbötig, den anderen Kranken und dem Personal zu helfen, nnd äußern oft eine rührende Teilnahme für das Befinden des Arztes oder des Pastors: auch das ist eine Pforte für Liebessaat. Manche führen gern ein ganz schlichtes Gespräch über eine Geschichte aus den Evangelien; ganz ablehnend verhalten sie sich selten. Nun ist's anch an der Zeit, zum Besuch des Gottesdienstes einzuladen. Gerade Paralytiker gehen gern regelmäßig zur Kirche und hören sehr still und gesammelt zu. Gewiß werden sie auch bei einer ganz einfachen Predigt nicht alles in sich aufnehmen können, aber man schlage ihre Fassungskraft und ihr Gedächtnis nicht zu gering an. Ein Patient sagte mir etwa nach Jahresfrist, daß die Predigt über den verlorenen Sohn auf ihn tiefen Eindruck gemacht hätte, obwohl auf die damalige Remission eine Zeit der schwersten Anfälle nnd jämmerlicher Hinfälligkeit folgte. Jedenfalls tut die feierliche Ruhe und die wunderbare Disziplin der gottesdienstlichen Ordnung den Kranken außerordentlich wohl, anch wenn ihr eigner Gesang zwar manchmal recht laut, aber selten rein ist. Auch zum heiligen Abendmahl können sie in dieser guten Zeit unbedenklich zugelassen werden, wenn sie ein Verlangen danach äußern. Man sieht hier ist noch Leben. Gerade diese Remissionen sind mir so tröstlich. Wer die Patienten in den schweren Zeiten sieht, könnte leicht meinen, daß hier all und jedes Leben für immer erloschen sei, nnd doch ist es nur verborgen und kann wieder aufwachen, wenn nicht hier, so doch droben. Bisweilen tritt eine ganz knrze Besserung noch kurz vor dem Tode ein. Der Bruder eines mir jetzt eng befreundeten Pfarrers hatte 5 Jahre nach seiner Erkrankung an Paralyse teils in gewaltiger Erregung, teils in erheblichem Stumpfsinn zugebracht; mein Bemühen um ihn war scheinbar ganz vergebens. Als er schwächer wurde, bat ich seinen Bruder aus Süddeutschland nach Bremen zu reisen, um den armen Kranken, der einst seiner sehr christlich gerichteten, ehrenwerten Familie großes Leid und große Not bereitet hatte, noch einmal zu sehen, und verkündigte dann die erhaltene Zusage dem Patienten immer wieder. Der Bruder kam und über das sonst so apathische Gesicht des Kranken leuchtete es wie Sonnenschein, doch sprach er fast

nichts. Eine Woche später fand ich meinen lieben Kranken vollständig klar; er begrüßte mich mit einem freundlichen und ganz deutlichen: „Guten Tag, Herr Pfarrer!“ Ich rief ihm das Wort zu: Das Blut Jesu Christi, des Sohnes Gottes, macht uns rein von aller Sünde. Auf die Frage, ob er daran glaube, antwortete er mit Auge und Stimme ein zuversichtliches und fröhliches Ja! Wenige Tage hernach entschlief er ganz stille, nachdem der pflegende Diakon mit ihm gebetet hatte. Solche Erfahrungen sind freilich selten. Bei Leuten, die ohne kräftige Einflüsse des Christentums aufgewachsen sind, hält es natürlich schwer, nach Eintritt der Krankheit in dem schwachen Hirn noch Grund zu legen mit dem Wort von der Buße und vom Glauben an Gott. Dagegen kann der edle Same, der einst mit Weinen in das Herz des Kindes ausgestreut wurde, auch nach Zeiten großer Teurung wieder in dem Herzen lebendig werden; Garben voll Frucht sieht man dann freilich auf Erden nicht mehr, aber unsere Hoffnung ist ja auf die Ewigkeit gerichtet.

Auch die letzten Zeiten der Paralytiker wird der Seelsorger nicht als unbestellbares Feld betrachten und verachten. Hat man die Kranken regelmäßig besucht, hat man in Tagen der Besserung ihnen ein wenig nahe treten dürfen, so werden auch die ganz schwachen, müden Pilger wenigstens bisweilen noch eine Empfindung für einen liebreichen Zuspruch des Seelsorgers haben. Gerade in der Irrenseelsorge lernt man es ja, über kleine und allerkleinste Lebenszeichen sich zu freuen und sie zu schätzen. Schon der Aufschlag und die Wendung des sonst so starren Auges deutet uns ein kindliches Verlangen nach Liebe, und das Aufleuchten des Auges und die krankhaft verschwommenen Töne ihres sprachlosen Mundes, wenn man über ihnen betet oder ihnen Spruch oder Lied vorsagt, vielleicht auch vorsingt, sind Mahnung genug, ja nicht zu früh den Versuch, die Müden zu erquicken, aufzugeben. Manchmal ist es ja wirklich unmöglich, an sie persönlich sich zu wenden, aber dann ist es dennoch wertvoll, nach ihnen zu sehen und Zeuge davon zu sein, wie sie von ihren Pflegern wie kleine Kinder gefüttert oder gereinigt werden müssen. Das ermunternde dankbare Wort, das man den Pflegern sagt, die Teilnahme, die man ihnen bei ihrem oft grenzenlos schweren Dienst um ihrer selbst willen erweist, kommt auch den Kranken zugute. Endlich ist es, was in vielen Anstalten bei allen Patienten ausnahmslos als Regel gilt, um der übrigen Patienten und um des Personals willen sehr zu wünschen, daß die Seelsorge an diesen Kranken, die oft jahrelang in der Anstalt geweilt, manchmal Zeiten eines wiedererwachenden Lebens hier zugebracht und schließlich — wohl ohne Ausnahme — auch in der Anstalt ihr Ende er-

reicht haben, mit einer kirchlichen Begräbnisfeier ihren Abschluß findet, in welcher immer wieder der Ton durchklingen muß: Sehet zu, daß ihr nicht jemand von diesen Kleinen verachtet; es ist vor eurem Vater im Himmel nicht der Wille, daß jemand von diesen Kleinen verloren werde. (Matth. 18, 10 und 14.) Dieses Wort gilt besonders uns, den Seelsorgern!

Aus der Literatur.

Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik. Von Paul Natorp. 2. Aufl. Tübingen, Mohr, 1908. 3 M.

„Einen Vorschlag zum Frieden", so nennt Natorp selbst seine Schrift. Er will den Kampf zwischen Humanität und Religion schlichten, indem er zeigt, daß die Religion, wenn sie den Irrwahn ihres Transzendenzanspruches ablegt, ein wesentliches Stück Menschentum sei, daß sie zur Begründung einer die Menschheit umspannenden Gemeinschaft und zum Inhalt einer für alle gemeinsamen Erziehung unentbehrlich sei.

Nach der herrschenden Auffassung freilich scheint Religion mit den gemeinsamen Aufgaben menschlicher Kultur nichts zu tun zu haben. Höher als alle Fragen der Humanität steht ihr die Frage nach dem Heil der einzelnen Menschenseele, höher als die Gemeinschaft mit den Menschen die Gemeinschaft mit Gott. Zunächst ist sie Sache der Einzelpersönlichkeit und erst in zweiter Linie Sache der Gemeinschaft — mit den Gotteskindern. So angesehen trennt sie die Menschen, während die Sittlichkeit sie einigt.

Doch diese Auffassung der Religion ist schief. Das Menschliche, Sittliche steht vielmehr geradezu im Mittelpunkt der Religion, die unmittelbar aus dem Kern des sittlichen Bewußtseins erwächst und den Zusammenhang mit ihm nie verliert. Dadurch gewinnt sie geradezu menschheitlichen Charakter und wird so sehr Gemeinschaftssache, daß der Name Gott fast nur noch der Ausdruck ist für den Menschen der Idee. Dieser sittliche Grundzug der Religion zeigt sich im Monotheismus des zweiten Jesaja wie im ältesten Christentum, das das Himmelreich auf Erden begründen will und das in der Person des Erlösers die Erhöhung der Menschheit zur Gottheit darstellte. Er zeigt sich vor allem in Luthers Tat, der die echte Quelle des Glaubens im Gewissen, d. h. im innersten Kern des menschlichen Selbstbewußtseins wieder entdeckt hat, und der uns darum die ehrliche Schätzung der irdischen Aufgaben des Menschen wiedergeschenkt hat. Hat aber Religion einen sittlichen Kern, so läßt sie sich nicht in ausschließendem Gegensatz zu den Aufgaben menschlicher Kultur, zu Wissenschaft und Sittlichkeit, zum Gemeinschaftsbewußtsein der Menschen denken.

Religion ist jedoch mit Sittlichkeit nicht etwa identisch, sie hat vielmehr, trotzdem die Sittlichkeit ihre Voraussetzung ist, doch einen eigenartigen Charakter. Und zwar behauptet sie, alle religionslose Sittlichkeit dadurch zu übertreffen, daß sie persönliches Erlebnis einer Macht des Guten in der Welt sei, und daß sie infolge davon die kräftigste Triebfeder jedes energischen Handelns im sittlichen Interesse bilde.

In dieser Wendung der Religion zur Transzendenz liegt nun aber eine ernste Gefahr für die Reinheit der Erkenntnis und der Sittlichkeit, denn indem sie, ohne um die endlichen Schranken unserer Erkenntnis sich überhaupt zu kümmern, das Unendliche als Gegenstand einfach setzt, verfälscht sie in bedenklicher Weise das Wahrheitsgewissen der Wissenschaft, die wohl eine Unendlichkeit der Aufgabe der Erfahrung, nicht aber das Unendliche selbst als Gegenstand kennt. Und indem sie als Ziel des Handelns die ewige, selige Gemeinschaft mit dem Unendlichen, mit Gott hinstellt, entsittlicht sie alle irdisch-menschlichen Aufgaben.

Dieser Transzendenzanspruch nun ist im eigenen Interesse der Religion abzulehnen. Und das kann um so leichter geschehen, als die Religion dadurch in ihrem Wesen nichts einbüßt, vielmehr jener Anspruch nur auf einem psychologisch leicht zu begreifenden Irrtum beruht. Die Religion wurzelt nämlich im Gefühl. Das Gefühl ist aber der unmittelbare, subjektiv ursprüngliche, umfassende, aber noch gestaltlose Mutterschoß alles Bewußtseins; es ist eben darum seinem letzten, tiefsten Gehalt nach unaussprechlich, unendlich. Diese Unendlichkeit, Gestaltlosigkeit des Gefühls wird nun irrtümlich in der Religion als Gefühl des Unendlichen, d. h. als wirkliches Erfassen und Erleben des Unendlichen, das doch nie ein Gegenstand für ein endliches Wesen sein kann, empfunden.

Ist aber dieser Irrtum einmal erkannt, so ist doch in der Zurückführung der Religion auf das Gefühl ihre unersetzliche Bedeutung begründet. Denn indem das Gefühl die unteilbare Einheit des menschlichen Wesens gegenüber dem Zwiespalt der Erkenntnis und des Willens repräsentiert, bietet es die zwar nur subjektive, aber ganz reelle Versöhnung zwischen der Welt des Seins und der Welt des Sollens. Denn Freudigkeit sittlichen Handelns wäre undenkbar ohne die feste Zuversicht, daß das Naturgesetz meines Wollens und Tuns zugleich dem Sittengesetz gemäß sein k a n n; diese Zuversicht aber entquillt mit Notwendigkeit dem Gefühl, da es ja seiner Natur nach der Erkenntnis und dem Willen nicht koordiniert, sondern die ihnen gemeinsame, einheitliche Quelle ist. Dann kann aber ihr Gegensatz kein unversöhnlicher sein.

Nur indem Religion so innerhalb der Grenzen der Humanität beschlossen bleibt, vermag sie ihre gemeinschaftbildende Tendenz voll zu betätigen, während der Transzendenzanspruch des Gefühls die Menschen eher trennt als verbindet. Nur in der Energie des Gemeinschaftsgefühls aber beruht der historische und sachliche Wert der Religion.

An diese prinzipiellen Gedanken schließt Natorp noch eine Reihe sozialpädagogischer Folgerungen (besonders betreffs der Gestaltung des religiösen Volksunterrichts) und Auseinandersetzungen mit einigen Gegnern seiner Anschauung, die des Interessanten und Beachtenswerten viel bieten, an dieser Stelle aber übergangen werden dürfen.

Wie steht es nun mit dem Rechte seiner Anschauung? Sie scheint mir auf einer völligen Verkennung des Wesens der Religion zu beruhen. Was Natorp Religion nennt, hat — trotz der eingeflochtenen historischen Exkurse, die seine Behauptung stützen sollen — mit den wirklich vorhandenen Gestaltungen religiösen Lebens nichts zu schaffen. Denn Religion und Transzendenzglaube sind nun einmal identisch, alles andere kommt erst in zweiter Linie. Ist also der Transzendenzanspruch der Religion eine trügerische Illusion — und das ist ja heute die herrschende Ansicht weiter Kreise —, dann kann keine noch so künstliche psychologische Theorie ihr Leben einhauchen, dann ist es richtiger, mit der

Sache auch den Namen fallen zu lassen. Freilich: viel mehr als ein paar apodiktische Behauptungen, daß solcher Transzendenzanspruch nichts als ein Irrwahn und zwar ein höchst schädlicher sei, gibt Natorp nicht. Dies versteht sich aber durchaus nicht so von selbst, als wäre jede gegenteilige Ansicht von vornherein Torheit. Was sich für den Transzendenzglauben und sein unverlierbares Recht ins Feld führen läßt, habe ich an anderer Stelle dieses Heftes ausführlich darzulegen versucht. Hier darum nur soviel: Natorps Humanitätsglaube schwebt ohne die Voraussetzung einer „überempirischen Realität" (ohne die auch Natorp schließlich nicht auskommt; vgl. S. 55 bei ihm) völlig in der Luft. Denn auf dem Boden der bloß empirischen Bedingtheit und Endlichkeit läßt sich weder von Sittlichkeit noch von Humanität reden. Beide Begriffe weisen ins Überempirische — und in diesem Sinne ist das Transzendente zu fassen — hinaus.

Die psychologische Begründung aber, die Natorp seiner Religionstheorie gibt, dürfte nicht für viele überzeugend sein. Denn für die kühne Behauptung, das Gefühl sei „der Mutterschoß alles Bewußtseins" (S. 35), der „Vertreter der ursprünglich unteilbaren Einheit, der Individuität des Bewußtseinslebens überhaupt" (S. 47), ist er den stringenten Beweis schuldig geblieben. In der Tat ist das Gefühl den übrigen primären seelischen Funktionen koordiniert, und deren Zurückführung auf die eine oder andere von ihnen ist zwar oft genug, immer aber vergeblich versucht worden. Damit verliert aber seine Deutung des Wesens der Religion vollends allen Boden. Dr. Karl Weidel, Magdeburg.

The psychology of religious belief. Von Pratt. New-York. The Macmillan Company, 1907. 327 S.

Verf. hat es ausgezeichnet verstanden, uns in die schwierige Materie einzuführen und die vielen Probleme darzulegen, die noch zu lösen sind. Gerade auf diesem Gebiete haben die Amerikaner große Verdienste! Zuerst schildert er die Elemente des psychischen Lebens überhaupt und hier eingehend das Unterbewußtsein in seiner Kompliziertheit. Sodann wird der religiöse Glaube bei den Naturvölkern in Kürze dargelegt, um länger bei der indischen, jüdischen und christlichen Religion zu verweilen. Das letzte Drittel des Buches behandelt den Glauben unserer Zeit, indem der der Kinder, des Jünglings und des reifen Mannes des näheren studiert wird, um zuguterletzt auf den Wert der Gottesidee überhaupt zurückzukommen. Zu dem letzten Teile wurde das Ergebnis ausgeschickter Fragebogen benutzt. Eine genaue und interessante Bibliographie beschließt das Ganze.

Das ist das Gerippe. Jetzt zu einigen wichtigeren Einzelheiten. Mit Recht wird auf die überwältigende Macht des Unbewußten Gewicht gelegt; nur seine Gefühle, Emotionen und Triebe verleihen den Dingen ihren Wert. Der Glaube wird als ein Fürwahrhalten einer Sache definiert; sie ist dann wirkliche Realität für den Glaubenden. Der Glaube selbst teilt sich in drei Stufen ein: in die primitive Leichtgläubigkeit, den intellektuellen und den emotionellen Glauben, die nicht immer streng voneinander geschieden sind, sondern oft sich durchdringen etc. Der primitive Glaube hängt mit dem Autoritätsglauben zusammen. Der intellektuelle fängt erst mit dem Zweifel an, also auf höherer Stufe; der dritte, emotionelle ist vielgestaltig, findet aber seinen Urgrund in der Gewalt der Gefühlswelt. Den Fetischismus hält Verf. nicht für ein wahres primitives religiöses Phänomen. Der wachsende Verstand verminderte nicht die Zahl der Gottheiten bei den Naturvölkern, sondern vermehrte sie. Auch die emotionelle Phase tritt bei ihnen ein durch den Glauben an ein Besessensein (Schamane!); das sieht man auch

bei einigen Shinto- und Buddhisten-Sekten. Diese drei Phasen des Glaubens weist Verf. eingehend an der indischen, jüdischen und christlichen Religion auf, Kapitel, die hochinteressant sind. Der Rig-Veda zeigt verschiedene Farben, die Upanischads offenbaren reinen Idealismus. Die Sankya-Philosophie ist atheistisch, und daraus entsprang der Buddhismus, während der Brahmanismus pantheistisch ist. In den Yogis etc. feierte das emotionelle Element einen Sieg. Der Judaismus erhob sich nie zum reinen Monismus. Das emotionelle Element zeigt sich in den Propheten. Im christlichen Mittelalter herrschte die Autorität; sie ward durch die Reformation gestürzt. Die Mystiker sind das emotionelle Element. Dann kam der Rationalismus. Die Jugend ist ganz Leichtgläubigkeit, doch fängt schon das Kind an zu zweifeln, meist gegen das 12. oder 13. Jahr, und später kommt das „innere Erlebnis", die Bekehrung, in einer heftigen Form (an die alten Mystiker erinnernd), aber meist in einer leichteren, ruhigeren; beide also aus dem Gemüte entstehend. Der reife Mensch glaubt an Gott aus verschiedenen Gründen, die dargelegt werden. Immer ist das Gemüt hierbei Hauptsache. Die Gottesidee der einzelnen ist sehr verschieden. Die meisten wünschen Gott als steten Freund, als Helfer, meist in nicht materiellen Dingen. Dieser emotionelle Glaube bringt Glück. Verf. zeigt sich als Anhänger Darwins, folglich der Entwickelung der Religion, lehnt den Offenbarungsglauben und die Dogmen ab, und trotzdem hält er den emotionellen Glauben für nötig zum Glücke, vielleicht mit Recht.

Med.-Rat Dr. P. Näcke in Hubertusburg.

Das Christentum, sein Wesen, seine Abweichungen, seine Zukunft. Von Abbé J. A. Petit. Nach dem Französischen von H. Frank-Osten. Leipzig 1908, Verlag von Oswald Mutze. 1 M.

Vom katholischen Standpunkte aus wird an der katholischen Kirche Kritik geübt. Ohne auf die Probleme einzugehen, wird der Satz aufgestellt: „Das Christentum ist seinem Wesen nach Stimmungsinhalt, seine Grundlagen sind spirituelle Gaben. Gott im Geiste und in der Wahrheit anbeten, den Nächsten, selbst den Feind ebensosehr und mehr als sich selbst lieben und sich vor „der Ansteckung des Jahrhunderts" (Jak. 1, 27) bewahren, das ist die Synthese und zugleich die Grundlage des Christentums. Alles übrige ist nur nebensächlich." Ein so verstandenes Christentum soll zur Menschheitsreligion werden. Die Mystik nimmt in dieser Zukunftsreligion den breitesten Raum ein. „Diese mystische Vereinigung (mit Christus) ist uns alles und das übrige nebensächlich." Der Inhalt des Christentums, wie ihn Verfasser gefunden hat, wird wesentlich erweitert durch die Lehre der Wiederverkörperung und einer buddhistisch gefärbten Tierliebe. Katholische Mystik, protestantischer Wirklichkeitssinn und Freiheitsliebe, dazu phantastische und buddhistische Elemente sind zu einem unharmonischen Ganzen zusammengeschweißt.

Hans Vogel.

Beobachtungen über die Psyche der Menschenaffen. Von Dr. Alex. Sokolowsky. Mit einem Vorwort von Ernst Haeckel. Neuer Frankfurter Verlag 1908. 78 S. und 9 Tafeln mit Illustrationen. Preis 1,50 M.

Wieder eine Anregung zu einer künftigen Tierpsychologie. Die Beobachtungen des Verf. besonders an Exemplaren des Hagenbeckschen Tierparks über Melancholie und Humor, Kummer und Neugier, Freude und Zorn der Schimpansen und Orangs, über das die inneren Erregungen begleitende Mienenspiel u. a. sind

wertvolle Beiträge. Wichtig ist auch die Betonung des Nebeneinander (statt des Übereinander) der biologischen und psychologischen Stufen der Anthropomorphen. — Aber Verf. steht auf dem Standpunkt des Haeckelschen Monismus. Sein theoretisches Resultat, daß die Menschenaffen „tatsächlich zum Denken und selbständigen Handeln nach vorgefaßter Idee befähigt sind", wird nicht überall auf Beifall rechnen können. Dr. R. Schütz.

Die Überwinder des Todes. John Schwerins Verlag, Aktiengesellschaft, Berlin O. 27, Holzmarktstr. 4. Gebunden 5,40 M.

Ein anonymer Verfasser macht den Versuch, durch einen modernen Doppelroman mit einem Anflug von neuplatonischer Weltanschauung die Überwindung des Todes darzustellen. Obwohl manches den Leser ergreift, wird sein Empfinden doch zu oft nicht gerade verletzt, aber abgestoßen, so daß auch die poetische Wahrheit darunter leidet. Dr. R. Schütz.

Umrisse zur Psychologie des Denkens. Von Benno Erdmann. 2. umgearbeitete Auflage. Tübingen, Mohr, 1908. Preis 2 M.

Wer Erdmanns „Umrisse zur Psychologie des Denkens" in den Sigwart gewidmeten Abhandlungen 1900 studiert hat, begrüßt die auf Weiterarbeiten stehende Sonderausgabe mit besonderer Freude. Der Verf. stellt sich vor die Aufgabe, diejenigen geistigen Vorgänge, die als Denken bezeichnet werden, psychologisch zu untersuchen, um damit eine Unterlage für die logischen Bestimmungen des Denkens zu schaffen. Durch die Vorarbeiten der Psychologie über Assoziations- und Reproduktionsvorgänge, durch ihre experimentellen und pathologischen Beobachtungen über Sprechen, Lesen etc. ist diese psychologische Analyse möglich und notwendig geworden. — An einfachen Verknüpfungen von Gegenständen unseres Vorstellens (von Vorstellungsinhalten) in der Form von prädikativen Urteilen studiert Erdmann die psychologische Unterlage der Denkfunktion des Urteilens: Neben der sprachlichen Formulierung — die in vollständigen Aussagen immer, wenn auch oft nur in Wortvorstellungen vorhanden ist — steht der sachliche Bedeutungsinhalt der Satzaussage; in diese beiden Faktoren kann man den Satz durch Abstraktion des Grammatischen vom Logischen zerlegen, aber sie dürfen nicht voneinander getrennt werden. Wenn ich über die Wahrnehmung eines fliegenden Vogels die Aussage formuliere: „Der Vogel fliegt", so ist die unsinnliche prädikative Beziehung in der Form einer sprachlichen (inkl. des inneren Sprechens) apperzeptiven Ergänzung Bedingung des Urteils. Damit ist gegeben, daß die Sprache Möglichkeitsbedingung des vollständigen formulierten Denkens ist. Wenn Erdmann daraus folgert, daß die Sprache überhaupt eine Art des Denkens sein muß, so stehen dieser Behauptung freilich Bedenken entgegen, auf die einzugehen hier zu weit führen würde; aber was schon Schleiermacher und Zeller postuliert hatten und was von A. Riehl, G. Runze, W. Jerusalem u. a. näher beleuchtet ist, die Bedeutung der sprachlichen Formulierung für das Denken, gewinnt nun die Richtung auf psychologische Erforschung der formulierenden Wortvorstellungen als Träger der Wortbedeutungen.

Außer den vollständig formulierten Denkakten des Urteilens gibt es aber abgesehen von den unvollständig formulierten ganz unformulierte, die aufmerksam zu beobachten sind. Erdmann unterscheidet zwei Arten des unformulierten Denkens, das wegen der eigentümlichen Vertiefung der Aufmerksamkeit in das Objekt auch intuitives Denken heißen könne. „Hypologisches" Denken setzt in praxi vor der Sprache ein (z. B. beim Kinde) und findet sich im prädikat-

losen Sprachausdruck; „metalogisches" Denken ist die Intuition des Erfinders, Künstlers, Strategen etc. Wir erkennen diesen Faktor als wichtig für die Bestimmung des Denkens mit dem Verf. an. Dennoch wird immer noch die Streitfrage bleiben, ob dieses intuitive Denken auch wirklich eine apperzeptive Ergänzung des Wahrnehmungsinhaltes ist, d. h. ob es auch wirklich „Denken" genannt werden darf, solange es nicht sprachlich irgendwie formuliert wird. (Verf. gibt übrigens die Möglichkeit und Notwendigkeit der sprachlichen Formulierung zu, wenn es sich darum handelt, den Gehalt dieses intuitiven Denkens darzulegen, obwohl dieses eigentlich in den Gegenständen, nicht in den Worten lebt.)

Die psychologische Analyse der Aufmerksamkeit führt des weiteren dazu, bewußtes und vorbewußtes, Haupt- und Nebendenken zu unterscheiden. — Alle diese Arten des Denkens mit ihren mannigfachen Übergängen bilden ein Feld interessanter Analyse.

Wenn sich aus solchen Untersuchungen und Beobachtungen Probleme für die Logik ergeben, so soll der Finger darauf gelegt werden. Es ist Erdmann nicht im Sinn, die Grenzen zwischen Psychologie, Logik und Erkenntnistheorie zu verwischen, sondern er hat es lediglich mit psychologischen Voraussetzungen der Logik zu tun. Seine Abhandlung ist für Psychologen und Logiker gleich wertvoll. Dr. Roland Schütz.

Das Christentum und die monistische Religion. Von Max Werner. Berlin, Karl Curtius. Kartoniert 2 M., geb. 3 M.

Im I. Teile wird in 17 Abschnitten das Christentum geschildert. Schon der Überblick über die Kapitelüberschriften läßt erkennen, daß der Verfasser unter „Christentum" etwas ganz Allgemeines und Einseitiges versteht. Er meint damit den Rückschlag, der im Intellekt der christlichen Völker während der Jahrhunderte zurückgeblieben ist, also die mythologischen und dogmatischen Lehren der verschiedenen Kirchen. Da läßt es sich denn sehr einfach demonstrieren, wie wir es gegenüber der Bibel so herrlich weit gebracht haben. Diese steht noch auf der tiefen Stufe, wo die Erde Mittelpunkt der Welt ist etc. Aber im Interesse der Wahrheit muß mit allem Nachdruck darauf hingewiesen werden, daß darin das Christentum nicht besteht. Das ist nur die Außenseite, die sich in dem Maße ändert, als die Weltanschauungen sich ändern. Es ist durchaus oberflächlich und unwissenschaftlich, eine Darstellung des Christentums nach solchen einseitigen Gesichtspunkten zu geben. Wir finden in diesem Buche nicht einen einzigen Hinweis auf die psychologische Erscheinung der Religion. Mit keinem Worte wird daran erinnert, was die christliche Religion tatsächlich im Völkerleben geleistet hat, was sie dem einzelnen gewesen ist und noch ist, was sie an Liebestätigkeit hervorgebracht hat etc. Gerade dies aber ist das Wesentliche am Christentum, und das ist überhaupt nicht beachtet worden. Dazu sind noch weitere prinzipielle Fragen nicht geklärt. „Kirche" wird gesagt und dabei bald an Bibelchristentum, bald an evangelisches, bald an römisches Kirchentum gedacht. Zuletzt wird die Enzyklika und der Syllabus erwähnt, und das soll — das Christentum sein! Aber auch die Methode der Darstellung ist zu beanstanden. Es wird nämlich nicht gesagt, was die Sache selbst ist, sondern was allerlei Gelehrte über die Sache geschrieben haben. Wörtlich, manchmal auch nicht wörtlich, wird mit genauer Quellenangabe überallher zitiert; die Zitate machen einen großen Teil des Ganzen aus. Man tut aber besser, wenn man die Zitate im Zusammenhang der Quellen liest; denn die Angaben aus den verschiedensten, oft im Grunde sich

widersprechenden Werken können keine Klarheit bringen. Man dürfte nun am Ende der siebzehn Kapitel eine Beurteilung oder wenigstens eine Zusammenfassung des Ganzen erwarten. Aber nichts davon. Wenn man nun erwartet, im II. Teile wenigstens zu hören, was man unter monistischer Religion zu denken hat, wird man ebenfalls enttäuscht. In dem Kapitel „Religion" erfährt man nach vielem, was gar nicht zum Thema gehört, die Meinung Gustav Gerbers über das Wesen der Religion. Das ist nebenbei sehr beachtenswert; denn dieser unterscheidet die Form und das Wesen. Der Verfasser beachtet das weder vorher noch nachher, weil er eben nur zitiert. Eine Untersuchung des Wesens der Religion fehlt auch hier. Der Satz „Die Religion ist die Sonne des Gemütslebens" kann doch nicht dafür angesehen werden. Überraschenderweise schließt aber dieses Kapitel ganz in christlichem Geiste: „. . . und so werden Glaube, Liebe und Hoffnung nach wie vor als leuchtende und leitende Sterne über dem Menschendasein schweben. Auch für die Zukunft gilt das Pauluswort: wir glauben alle an einen Gott, und Liebe verbindet uns alle" (S. 142). Was im II. Kapitel über Gott gesagt wird, ist eine Art christlich gefärbter Pantheismus, der mit Zitaten aller Art bekräftigt werden soll. Das Problem „Monismus" wird gar nicht in Angriff genommen. In einer kurzen, beiläufigen Bemerkung erfahren wir nur, daß die vorgetragene neue „Religion" deshalb monistisch sei, weil „Gott nicht außerhalb und überhalb des Weltalls, sondern die durch ihr Wirken im Weltall die Welteinheit hervorbringende Kraft und Macht: der Weltengeist . . ." ist. Aus dem Dargelegten werden nun allerlei praktische Konsequenzen gezogen, wie späterhin Amtshandlungen, Feste und gottesdienstliche Gebäude der neuen monistischen Kirche zu gestalten seien. Sogar die Zeitrechnung wird dann zum Segen der Menschheit geändert werden, indem man statt 1900 usw. 11900 schreiben wird. Darüber ein Wort zu verlieren ist solange überflüssig, als die Voraussetzungen anfechtbar sind. Und die sind es durchaus. So schief die Darstellung des ersten Teiles ist, so ungenügend ist die Begründung des zweiten. Der Monismus, der zurzeit an seiner wissenschaftlichen Fundierung arbeitet, wird durch Max Werners Buch in nichts gefördert werden, und das Weltanschauungsproblem, das ernsten Menschen aller Richtungen heutzutage schwer auf dem Herzen liegt, wird durch solche Bücher nur verwirrt und verdunkelt, weil eins fehlt: klares philosophisches Denken. Hans Vogel.

Vom Erkennen zum Schauen. Spekulative Gedanken eines deutschen Zimmergesellen.

Die Denkwürdigkeiten eines Arbeiters von Carl Fischer haben Schule gemacht. Der Mut und der Erfolg Fischers haben wohl auch das vorliegende Werkchen mit zum Entstehen gebracht. Freilich ists immerhin noch ein weiter Schritt von der schlichten Erzählung einfacher Erlebnisse zur Darstellung spekulativer Gedanken. Der Grundgedanke des Werkchens betont den größeren Wert der intuitiven Erkenntnis für das praktische Leben vor der abstrakten Vernunft-Erkenntnis. Der Gedanke ist sympathisch und erinnert an Kants praktische Vernunft. Die Begründung des Gedankens ist manchmal eigenartig und interessant, manchmal schwer verständlich und wunderlich. P. Erler-Hubertusburg.

Für die Redaktion verantwortlich Professor Dr. D. Georg Runze, Gr.-Lichterfelde
Verlag von Carl Marhold Verlagsbuchhandlung in Halle a. S.
Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei (Gebr. Wolff), Halle a. S.